Das Problem der Willensfreiheit

bei Lipps, Eucken, Windelband, v. Hartmann und Wundt.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

FRIEDRICH-ALEXANDERS-UNIVERSITAT ERLANGEN

AGAD. LYCEAT MBL.

vorgelegt von

Martin Lampe,

cand. theol. aus Cammin i. Pommern.

Tag der mündlichen Prüfung: 31. Oktober 1907.

Berlin
Verlag von R. Trenkel
1907.

Meinen Eltern.

Verzeichnis der benutzten Schriften.

I. Zur allgemeinen Orientierung.

Überweg-Heinze: Grundriß der Geschichte der Philosophie. Bd. IV. 10. A. 1906.

R. Falckenberg: Geschichte der neueren Philosophie. 5. A. 1905.

O. Siebert: Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel. 2. A. 1905.

L. Müffelmann: Das Problem der Willensfreiheit in der neuesten deutschen Philosophie. 1902.

R. Eisler: Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 2 B. 2. A. 1904.

II. Schriften der behandelten Philosophen.

1. Th. Lipps: Vom Fühlen, Wollen und Denken. 1902.
Die ethischen Grundfragen. 2. A. 1905.
Über ihn: Külpe: Die Lehre vom Willen in der neueren Psychologie (Philosophische Studien V, 179 ff.; 381 ff.). 1889.

2. R. Eucken: Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart. 1. A. 1878.
Die Grundbegriffe der Gegenwart. 2. A. 1893.
Geistige Strömungen der Gegenwart. 3. A. 1904.

3. W. Windelband: Die Lehren vom Zufall. 1870.
Über den Einfluß des Willens auf das Denken. (Vierteljahrsschrift für wissensch. Philos. 1878. S. 264 ff.)
Präludien. 2. A. 1902.
Über Willensfreiheit, zwölf Vorlesungen. 2. A. 1905.

4. Ed. v. Hartmann: Die Philosophie des Unbewußten. 3 Bände. 11. A. 1904.
Das sittliche Bewußtsein. 2. A. 1886.
Geschichte der Metaphysik. Bd. II. 1900.
Die moderne Psychologie. 1901.

v. Hartmann: Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart. 1890. (Bes. V: Die Motivation des sittl. Willens.)

Unterhalb und oberhalb von Gut und Böse. (Zeitschrift für Phil. und philos. Kritik. Bd. 101.) 1892.

Über ihn: Kurt: Die Selbstzersetzung der Verantwortlichkeitstheorie E. v. Hs. (Zeitschrift für Phil. u. philos. Kritik. Bd. 99. 244 ff.) 1891.

Drews: Ed. v. H.s philosophisches System im Grundriß. 1902.

5. W. Wundt: Grundzüge der physiologischen Psychologie. 5. A. 1903. 3 Bde.

Logik. 3 Bde. I. 3. A. 1806; II. u. III. 2. A. 1895.

Grundriß der Psychologie. 7. A. 1905.

Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele. 4. A. 1906.

System der Philosophie. 2. A. 1897.

Ethik. 3. A. 1903.

Essays. 2. A. 1906. IV. Gehirn und Seele. 139 ff.
VIII. Die Sprache und d. Denken. 269 ff.
IX. Die Entwicklung des Willens. 318 ff.

Philosophische Studien:
Bd. I. Zur Lehre vom Willen. 337 ff.
VI. Zur Lehre von den Gemütsbewegungen. 335 ff.
X. Über psychische Kausalität und das Prinzip des psychophysichen Parallelismus. 1 ff.
XII. Über die Definition der Psychologie. 1 ff.
XV. Bemerkungen zur Theorie der Gefühle. 149 ff.

Über ihn: König: W. Wundt. Frommanns Klassiker. Bd. XIII. 2. Aufl. 1902.

Eisler: Wundts Philosophie und Psychologie. 1902.

Lichtenstein: Lotze und Wundt. (Berner Studien zur Phil. und ihrer Gesch. Bd. XXIV. 1900.)

Külpe: Die Lehre vom Willen usw. (s. Lipps).

v. Hartmann: Wundts System der Philosophie. (Preuß. Jahrb. Bd. 66. S. 1 ff. u. 123 ff.)

Kritische Wanderungen . . . IV: Wundts Ethik.

Geschichte der Metaphysik. Bd. II. 537 ff.

Inhalt.

	Seite
1. Einleitung	1
2. Über Indeterminismus und Determinismus	2
3. Th. Lipps.	
a) Psychologische Voruntersuchungen	8
b) Die Anschauungen über das Freiheitsproblem	12
4. R. Eucken.	
a) Vergleich der drei Auflagen der „geistigen Strömungen", zugleich Darstellung seiner Anschauungen über Willensfreiheit	20
b) Beurteilung	24
5. W. Windelband.	
a) Einführung analytischer Art	27
b) Das Freiheitsproblem	29
1. Die Freiheit des Handelns	29
2. Die Freiheit der Wahl	30
3. Die Freiheit des Wollens	32
c) Beurteilung der W.schen Anschauung	36
6. Ed. v. Hartmann.	
a) Metaphysische und psychologische Voraussetzungen	39
b) Über Indeterminismus (lib. arb. indiff.)	45
c) Der Freiheitsbegriff	49
d) Beurteilung	57
7. W. Wundt.	
a) Psychologische und metaphysische Voraussetzungen	60
1. Über Vorstellen, Fühlen und Wollen	60
2. Die psychischen Gesetze	66
3. Metaphysiche Anschauungen	68
b) Über Determinismus und Indeterminismus	72
c) Das Freiheitsproblem	73
8. Resultat der Gesamtuntersuchung	79
9. Schlußbetrachtungen	80

1. Einleitung.

Nicht eine bestimmte philosophische Persönlichkeit oder Richtung ist es, welche der gegenwärtigen Philosophie ihr Gepräge gegeben hat. Spaltungen, Differenzierungen mannigfachster Art finden sich, Parteinamen werden hinüber und herüber geschleudert, einzelne Persönlichkeiten, bei denen das Schwergewicht ihrer Partei ruht oder zu ruhen scheint, stehen im Vordergrund; hinter sie verschanzt man sich.

Und demgemäß herrscht auch über das Problem der Willensfreiheit eine Mannigfaltigkeit der Anschauung und eine Schroffheit der Gegensätze, die eine Beilegung des Streites, der sich oft genug nur um Begriffe und Worte dreht, unmöglich machen und es erschweren, einen gemeinsamen Grundzug in allen Meinungen herauszustellen, der den Weg oder eine Stufe zur endlichen Lösung enthielte. Meistens sucht man die Lösung durch umfassende, sorgfältige historische Untersuchungen zu erreichen, denen sich solche über den Begriff anschließen -- in unserm Falle auch analytische Erörterungen der Willensvorgänge —; dies Beginnen heißt aber mehr das Messer wetzen, als es gebrauchen!

Und doch sind historische Untersuchungen keineswegs zwecklos. Sie lehren die eigene Anschauung bilden, korrigieren, festigen oder ablehnen und geben den notwendigen, unentbehrlichen Unterbau für jedes systematische Gebäude. Diese letzte Aufgabe sei bei vorliegender Arbeit — einer vorwiegend historischen — wenigstens nicht ganz vergessen, mögen auch nur Richtlinien gegeben werden, nicht Lösungen.

So gilt es denn, abschließend zu untersuchen, ob nicht bei den genannten Philosophen ein gemeinsamer Grundzug herausspringt, der — bisher vielleicht nur verdeckt durch individuelle Begriffsbestimmung oder gewaltsame Subsumierung unter die Parteinamen des Determinismus oder Indeterminismus — die Einheitlichkeit der Anschauung über dieses Problem fördert und dadurch uns der endlichen Lösung näher bringt.

Ein weiteres Moment der Untersuchung wird die Begriffsbestimmung bei den einzelnen Philosophen sein, denn viel Mißverständnis und Streit ist daraus herzuleiten, daß auf die individuelle Prägung der Begriffe und ihren Gebrauch bei der historischen Untersuchung nicht genügend Rücksicht genommen wird; man trägt unbewußt eigene Anschauungen ein. Auch ist zu beachten, daß viele Arbeiten zwar mit einer für ihren eigenen Standpunkt durchaus richtigen Begriffsbestimmung und -erklärung der Worte Indeterminismus und Determinismus, Wille und Freiheit beginnen, daß aber häufig der eigene Begriff erweicht und modifiziert wird, während (zur wirksameren Polemik) der andere abgewiesene, negierte, in seiner ganzen Schärfe gefaßt oder belassen wird, wodurch beide Standpunkte eine verschiedene Färbung erhalten und Licht und Schatten ungleich verteilt sind[1]).

2. Über Indeterminismus und Determinismus.

Damit Darstellung und Urteil möglichst unabhängig seien von Subjektivität und Willkür, wird man gut tun, das Problem der Willensfreiheit und die mannigfachen Arten

[1]) Vgl. z. B. Wentscher: Ethik I, 264 unten.

seiner Lösung sowie die Begriffe des Indeterminismus und Determinismus in ihrem ganzen Umfange aufzurollen.

Drei Arten von Willensfreiheit lassen sich unterscheiden: die metaphysische, psychologische und ethisch-praktische.

1. Die metaphysische (transzendentale, absolute) Willensfreiheit bezeichnet die Undeterminiertheit, Unverursachtheit, Unabhängigkeit eines Willens und Wesens von irgendwelchen (innerweltlichen, endlichen) Faktoren, also die Aseität des Wesens und Willens. Eine etwas gemäßigte Ausprägung dieser Anschauung geht dahin, wenigstens dem Kern des Willens — als konstanter Fähigkeit des Wollens — Aseität zuzusprechen, seine Erscheinungsformen dagegen dem allgemeinen Kausalzusammenhang unterworfen sein zu lassen.

2. Die zweite Art bezeichnet man als psychologische Willensfreiheit, eine Form, die mit der folgenden eng zusammenhängt. Die eigene Persönlichkeit, der Charakter ist das bestimmende Moment. Diesem gemäß entscheidet sich das Ich, ist Wollen und Handeln unabhängig von momentanen Reizen irgendwelcher Art, ist das Ich fähig der Überlegung und der Wahl (Wahlfreiheit). Werden die Motive ethische und ist eine Persönlichkeit bestimmender Mittelpunkt, deren Strebeziel ein von der praktischen Vernunft gesetztes ethisches Ideal ist, so erhalten wir die dritte Form.

3. Die ethische oder praktische Willensfreiheit. Sie ist Bezeichnung der Fähigkeit negativer Art: sinnlichen Trieben von außen oder innen, welche die Erreichung des von der praktischen Vernunft gesetzten ethischen Ideals hindern, durch vernünftig-ethische Motive zu widerstehen und sie zu beherrschen — und positiv: dies ethische Ideal durch Selbstbetätigung umzusetzen in die Wirklichkeit. (Da dem Kausalzusammenhang und dem Gesetz

der Motivation ihr Recht belassen bleibt, erscheint für diese Form der Willensfreiheit die Bezeichnung: relative Freiheit angebracht.)

Die metaphysische Willensfreiheit wird vertreten von den Anhängern des absoluten Indeterminismus. Sie betrachten den Willen als absoluten Anfang alles innern Geschehens, und zwar als eine Kraft, nicht als Inhalt des einzelnen Wollens, verursacht durch die Stärke der Motive. Diese Motive, deren Dasein und Wirken zwar nicht geleugnet werden kann, sollen den Willen nicht nötigen, sondern sollen äußere „Gelegenheitsursachen" sein zur Betätigung seiner freien Entscheidung.

Ist die Willensfreiheit des absoluten Indeterminismus einmal vorzustellen als Kausalitätslosigkeit, als „grundloses Wollen aus der absoluten Indifferenz", so ist ihre Auswirkung dahin zu bestimmen: ganz willkürlich von zwei Dingen (selbst moralischer Art) das eine wie das entgegengesetzte mit völlig gleicher Freiheit wählen zu können (liberum arbitrium indifferentiae).

Der Gegensatz zum absoluten Indeterminismus ist der absolute Determinismus (in seiner schroffsten Form Fatalismus). Hier wird die absolute Willensfreiheit völlig verneint, weil auch der Wille dem Kausalzusammenhang unterworfen ist. Jedes Wollen und Handeln erscheint als bestimmt, determiniert durch die Summe der vorangegangenen Motive, und zwar zwingend bestimmt durch Motive, Ursachen, die letztlich außerhalb des Ich liegen, sei es in Gott (Prädestinatianismus) oder in der Welt (Fatalismus, Naturalismus, Materialismus). Demgegenüber unterscheidet man genauer den empirischen Determinismus, welcher das einzelne Wollen durch die innere Erfahrung bedingt sein läßt, von dem metaphysischen Determinismus, der das Wollen als in den Weltplan und -zusammenhang eingereiht betont — und von dem mechanischen

Determinismus, dessen Ansicht dahin lautet: Wollen und Handeln ist Produkt äußerer Reize und Faktoren, wobei als die entfernteren Ursachen die physischen Gehirnprozesse zu betrachten sind.

Drei Gründe, soweit ich sehen kann, lassen den Konflikt zwischen Indeterminismus und Determinismus unheilbar erscheinen.

1. Gerade dem Begriffe, der im Mittelpunkt der Betrachtung steht, dem Willen, liegt eine verschiedene Auffassung zugrunde.

Der Indeterminismus sieht in ihm eine von Vorstellungen und Gefühlen unabhängig auftretende Kraft, ein „agens", das völlig gesetzlos ist. So wenig die Seeleninhalte (Gefühle und Vorstellungen) den Willen beeinflussen können, so sehr kann ihrerseits diese Kraft in sie eingreifen, wählen und bestimmen, welche Vorstellungen und Gefühle eine Handlung veranlassen sollen.

Dem Determinismus gilt zwar der Wille als Inhalt eines bestimmten Wollens, zu dessen Wesen Motiviertheit gehört, aber dieses Gesetz der Motivation hat man nun gleichgesetzt mit Kausalität und die Differenz dadurch vergrößert, daß man

2. Kausalität auf beiden Seiten als Naturkausalität faßte, während doch der Mensch als Naturobjekt anders betrachtet sein will, denn als ethisches Individuum. Das Kausalgesetz als äußere Notwendigkeit (physischer, mechanischer Art) gilt weder dem Willen, noch überhaupt dem ganzen Seelenleben. Die (psychische) Kausalität aber, welche diesen und dieses beherrscht, ist die Fähigkeit der Bestimmung und Motivierung. Also man hat verwechselt: Zwang oder (mechanische, Natur-) Kausalität mit Bestimmung und Motivierung (psychischer Kausalität).

Erwägungen folgender Art lassen die Verwirrung noch größer erscheinen. Im Verlaufe des Kausalzusammenhangs

sieht man sich immer einmal an einem Anfange der natürlichen Kausalität, von dem aus weiter, zurück einige den Sprung in die Metaphysik oder Religion machen, wo Erfahrungsbeweise philosophischer (nicht religiöser) Art so gut wie ganz fehlen, andere physiologische Untersuchungen anstellen, die wegen der bis jetzt noch herrschenden Dunkelheit auf diesem Gebiet vorläufig mehr oder weniger der Hypothese oder der Spekulation angehören und deren Resultate deswegen mit äußerster Vorsicht zu benutzen sind. Irrtümer und Fehlschlüsse sind Resultat solchen Unternehmens.

3. Im Zusammenhang damit steht die verschiedene Auffassung des Begriffes Freiheit. Freiheit, das Gegenteil von Notwendigkeit und Zwang — welchen alleinigen Sinn der Determinist anerkennt —, wird gefaßt als innere Kausalitätslosigkeit und Willkür. Notwendigkeit hinwiederum ist Verursachtheit durch Gründe. Hiergegen ist (mit Wundt) zu beachten, daß nur Motive, nie zwingende Gründe und Ursachen für den Willen als Anstoß nachweisbar sind[1]). Kausalitätslosigkeit und Willkür wird dann verstanden als Unabhängigkeit von Ursachen und Motiven.

Im Vorstehenden ist eine reinliche Scheidung versucht worden von Dingen, welche oft recht bunt zusammengewürfelt erscheinen. Man wird verstehen, wenn viele systematische Untersuchungen über Willensfreiheit zu keinem Ziele führten.

Anstatt nun die schroffen, gegensätzlichen Begriffe des Determinismus und Indeterminismus fallen zu lassen, weil man in dieser Fassung sich zu keinem bekennen kann und sich zu verlassen auf eigene Begriffsbestimmung, die — wenn gegründet auf psychologische Erfahrung — in ab-

[1]) Bestimmende Motive und zwingende Ursachen unterscheiden sich dadurch, daß eine Ursache mit Notwendigkeit einen Erfolg herbeiführt, ein Motiv nicht. (Vgl. Wundt, Vorles. über M. u. Tierseele. 4. A. S. 513.)

sehbarer Zeit Einigkeit erzielen würde, hat man die strenge Fassung derart erweicht und gedehnt, daß in mannigfachen Punkten Übereinstimmung herrscht, so daß die Zurechnung einer Anschauung zum Indeterminismus oder Determinismus gleichsehr willkürlich und gerechtfertigt erscheint.

Es erübrigt noch, diese vermittelnden Standpunkte darzulegen.

1. Der absolute Indeterminismus wird erweicht zum gemäßigten, relativen oder psychologischen Indeterminismus, indem nur die Wahlfreiheit, die Unabhängigkeit des Willens von momentanen Reizen beibehalten, aber die Bestimmtheit der spontanen Willenshandlungen durch die Persönlichkeit zugestanden wird. Eine doppelte Beurteilungsweise muß demnach angenommen werden: als physische Prozesse sind die äußeren Willenshandlungen der Naturkausalität unterworfen; als innere Willensakte hat man sie als von jeder Kausalität frei oder nur als durch den „intelligiblen" Charakter bestimmt anzusehen.

2. Der psychologische Determinismus anerkennt die psychologische und praktische Freiheit durchaus. Ihm ist der Charakter, die Persönlichkeit das den Willen mit psychologischer Notwendigkeit bestimmte Moment. Wollen und Handeln sind unmittelbares Resultat „gefühlsbetonter Vorstellungen", d. h. innerer geistiger Faktoren.

Die nahe Verwandtschaft und teilweise Übereinstimmung mit dem gemäßigten Indeterminismus liegt auf der Hand. Der Unterschied besteht wesentlich darin, daß der psychologische Indeterminismus das letzte bestimmende Moment in die Transzendenz verlegt, der psychologische Determinismus die Schranken der Empirie nicht zu überschreiten sucht.

Leider aber wird der Streit, da die Namen Determinismus und Indeterminismus beibehalten sind, mit erhöhter

Heftigkeit und Verwirrung geführt, selbst an Punkten, wo man mit dem Gegner dieselbe Grundanschauung teilt. Man hört nur die Parteinamen, ohne auf die Modifikationen das Hauptaugenmerk zu richten.

Es ist hoffentlich gezeigt worden, daß der Begriff der Willensfreiheit, des Indeterminismus und Determinismus kein eindeutiger ist, daß es hier vielmehr heißt: den Knäuel der Begriffe zu entwirren, ehe man das Gewebe der systematischen Lösung wirkt. Auch hier gilt: d i v i d e et impera!

3. Th. Lipps.

a) Psychologische Voruntersuchungen.

Wenn nun bei den einzelnen Philosophen die psychologischen und metaphysischen Anschauungen aufgerollt werden, so geschieht es einmal, um die Darstellung der Willensfreiheit an sich zu verdeutlichen, auch zu entlasten, besonders aber, weil Anschauungen über vorliegendes Problem, die nicht auf psychologischer Basis ruhen, inhaltsleere, grundlose Behauptungen sind, die — losgelöst von diesem Boden — haltlos in der Luft schweben.

Wahrnehmen und Beachten oder das „Eintreten von etwas in den Zusammenhang des psychischen Lebens überhaupt und das Heraus- nnd Hervorheben innerhalb des psychischen Lebenszusammenhangs", d. h. Perzipieren und Apperzipieren machen nach Lipps das psychische Erleben aus (Vom Fühlen, Wollen und Denken S. 6.). „Die Möglichkeit, daß in der Seele etwas geschehe" (23), zugleich aber der Umstand, daß Hemmungen dem natürlichen Fortgang und Erfolg dieses Geschehens entgegentreten, ist Inhalt des Strebungsvermögens oder Willens. Jede Willenstätigkeit ist

notwendig Hemmnisüberwindung, da neben einem Geschehen vieles steht, was geschehen könnte. Wird das zu jedem Streben gehörige Hemmnis unmittelbar überwunden, so wird das Tun meines Willens — sei es innere Tätigkeit oder Verwirklichung „durch mich“ — zur unmittelbaren Tat, zur (inneren oder äußeren) einfachen Willenshandlung.

Zum Wesen der einfachen Willenshandlung gehört noch ein Weiteres. Die Erkenntnis, daß ich z. B. keine Bewegung zum Gegenstande meines Strebens machen kann, es sei denn, daß ich von ihr weiß, bedingt ihre vorherige „automatische“, ungewollte Vollziehung. Ein psychischer, zentraler Impuls, dessen Entstehungsweise unbekannt ist, rief einst diese automatische Bewegung ins Dasein (137). Die aus solchem Impuls entstehende automatische Bewegung kann als Trieb- oder Instinktbewegung bezeichnet werden (138). Doch ist zu bedenken: sie schließt nichts von „Streben“ oder Wollen in sich, ist keine Handlung, sondern einfaches Geschehen, aber notwendige Voraussetzung jeder Handlung, auch jeder einfachen Willenshandlung. „Einfache Willenshandlungen müssen, ehe sie geschehen können, vorher als Triebbewegungen oder als rein automatische Bewegungen gegeben gewesen sein. Die einfache Willenshandlung ist die reproduktive Wiederholung vorangegangener automatischer Triebbewegungen . . .“ (138). Denn die bewußte Vorstellung einer vorher automatisch vollzogenen Bewegung und die in ihr liegende Absicht, in Wahrnehmung überzugehen, ruft jetzt ihrerseits den Impuls hervor, der die Verwirklichung vollzieht (ib.).

Den Fällen des unmittelbaren Hervorgehens des Erfolges aus dem Streben stehen die weit zahlreicheren Fälle gegenüber, in welchen das Erstrebte nicht unmittelbar, sondern nur durch eine Reihe von Bedingungen hindurch erfahrungsgemäß sich zu verwirklichen vermag (123).

Allgemein gegeben ist nun ein zu erstrebendes Ziel.

Zweck aber ist nicht jedes Ziel, sondern nur das durch Bedingungen zu verwirklichende; die Bedingungen sind die Mittel. Das Streben also wird zum Streben nach einem Zweck durch Mittel hindurch oder zum Streben nach Mitteln um des Zweckes willen. Der Zusammenhang aber zwischen Zweck und Mitteln muß bereits bestehen; auch er also muß sich einst „automatisch", unabhängig vom Streben, geknüpft haben (139). Das Mittel muß eben bekannt sein als Mittel zu dem Zweck, ehe ich es um dieses Zieles willen erstreben kann; d. h. die Zwecktätigkeit setzt ein zweckloses oder automatisch-gleichartiges Geschehen voraus. Die Erfahrung bietet dann die notwendige Bahn des wiederholten, bewußten Verlaufs, der im Gegensatze zum „automatischen" Geschehen rückwärts verläuft (s. Beisp. 139). So ist demnach „jede Zwecktätigkeit . . . eine am Leitfaden der Erfahrungsassoziation geschehende ‚reproduktive Wiederholung' tatsächlicher Erlebnisse" (140). Diese „reproduktive Wiederholung" ist nicht zu nehmen im Sinne der Erinnerung, sondern besagt, daß sie geschehe in einer „Regel" oder einem „allgemeinen Gesetz" (geschaffen in vorangegangener „zweckloser" Erfahrung), „wonach ich in meiner Zwecktätigkeit fortzuschreiten habe" (140). So beruht also die Kenntnis von Zwecken und Mitteln für mich auf einer durch „zweckloser Erfahrung geschaffenen Regel der psychischen Bewegung" (ib.); „daß Erfahrung solche Regeln schafft, ist zweckmäßig". Zweckmäßige Organisation der Psyche und des psychischen Organismus ist demnach Grund der Zweckmäßigkeit (140).

Diese letzte Erkenntnis führt uns zum Begriff der Persönlichkeit oder des Ich. Unterschieden von der einheitlichen (oder Gesamt-) Persönlichkeit werden die „Schichten" derselben, d. h. die „momentane" Persönlichkeit (181). Diese „Schichten" erst „verdichten" sich zur Gesamtpersönlichkeit und zum relativ selbständigen Gesetz der Persönlichkeit der

verschiedenen Momente; dieses ein Maßstab für die Tatsachen, jene ein solcher für die Schichten (182). Diese einheitliche Persönlichkeit ist zwar nicht in jedem in gleichem Maße, „funktioniert auch nicht jederzeit mit gleicher Sicherheit und Kraft“ (ib.). Deshalb bleibt doch die „Ausgestaltung des einheitlichen Ich oder dieses Gesetzes der Persönlichkeit“ eine „psychologische Tatsache“ (ib.). Dieses Gesetz der Persönlichkeit ist nun wie das Naturgesetz ein ganzes System von einzelnen Gesetzen, „Maxime“ oder „Grundsätze“, d. h. in mir wirkende Kräfte sind die das einzelne Gebiet des Wollens beherrschenden Gesetze; und zwar entstehen sie „aus der Wechselwirkung des Wollens und Tuns der verschiedenen Momente (Schichten) meiner Persönlichkeit“ (185). Und die Gesamtpersönlichkeit (Gewissen, praktische Vernunft) entsteht auf diesem Wege (ib.).

Die Tätigkeit dieses meines Ich und seines Gesetzes ist jedem apperzipierten Gegenstande gegenüber die des objektiven Wertens (187 f.). Sofern aus solcher objektiven Wertung ein Streben sich ergibt, ist dieses objektiv; d. h. „das Streben mit dem Charakter der Objektivität ist das Sollen“ (aktiv oder passiv — mein Streben oder mir aufgedrängt [188]). Das eigentliche Sollen, die unbedingte und kategorische Forderung, ist nur das des Gesetzes des Ich. der Gesamtpersönlichkeit, unbedingt für mich, weil von dem Gesetz eben meiner Persönlichkeit gestellt.

Doch wie die Maxime, die einzelnen Gesetze sich wandeln können und sich wandeln, so das Gesetz der Persönlichkeit; und damit wandelt sich und wächst diese selbst (191). Das ideale Ich mit dem absoluten Gesetz des Wollens würde in sich bergen — falls es erreichbar wäre — das endgültige Sollen, d. h. das sittliche — in seiner Verwirklichung die Sittlichkeit (192). Da dasselbe Ausdruck meiner sittlich wollenden Natur oder der Natur des Geistes ist, sofern er das Sittliche will, so ist dies

oberste Sittengesetz — die Forderung der allumfassenden Gesetzmäßigkeit des Wollens — nicht in mir geworden wie die einzelnen untergeordneten Gesetze des sittlichen Wollens. Es besteht sozusagen „a priori“ (193). „Dies Ganze als Ganzes hat nicht in mir seine Ursache“ (eth. Grundfr. 287).

b) Die Anschauungen über das Freiheitsproblem.

Bei der Frage nach der Willensfreiheit ist es Hauptaufgabe, Mehrdeutigkeiten, künstliche Verwirrung der Begriffe zu beseitigen.

Die Voraussetzungen zur Frage nach der Willensfreiheit, d. h. die psychologischen Erörterungen über Wille und Persönlichkeit, sind mit Vorstehendem erledigt. Sie bleiben in Wert.

Ausgehend vom allgemeinen Sprachgebrauch entwickelt Lipps seinen Freiheitsbegriff, um ihn dann auf den Willen zu übertragen. Die Resultate, hier und da bereits in ihre praktischen Konsequenzen ausgeführt, werden an der Hand gegensätzlicher Meinungen geprüft, vertieft und zum Abschluß gebracht, nicht ohne Hervorhebung ihrer praktisch-ethischen Bedeutung.

Freiheit im einfachsten Sinne ist Ungehindertheit in der Betätigung seiner Art gemäß. Der Baum wächst frei, d. h. ungehindert, ungenötigt, seiner Natur entsprechend; Grund oder Ursache des Wachstums liegen in der Beschaffenheit des Baumes.

Genau denselben Sinn legen wir der Freiheit des Willens bei. Der menschliche Wille ist frei, wenn „das Wollen des Menschen . . . . in der Natur des Menschen seinen Grund oder seine Ursache“ hat (Eth. Grundfr. 260), unfrei, wenn der Mensch, „seine innere Persönlichkeit, durch etwas von ihm Verschiedenes im Wollen gehemmt ist, oder

ihm durch ein von ihm Verschiedenes ein Wollen aufgenötigt ist“ (260 f.). Dieser allgemeinen Bestimmung der Willensfreiheit ist ihr doppelter Sinn: frei im Wollen (Willensfreiheit im eigentlichen Sinne) und frei in der Betätigung des Wollens (Freiheit des Handelns) durchaus zu subsumieren. „Freiheit des Handelns ist Verursachtsein des Handelns durch das Wollen, d. h. die wollende Persönlichkeit“ (263); Grund oder Ursache des Handelns liegen mithin im Menschen selbst. „Freiheit des Wollens ist Verursachtsein des Wollens durch die wollende Persönlichkeit“ (ib.)[1]). Der Hypnotisierte und der Berauschte erhärten die Richtigkeit dieser Behauptung; beider Wollen selbst ist gehemmt, wird von etwas anderem als von ihrer Persönlichkeit in bestimmte Bahnen gezwungen. Die Tatsächlichkeit solcher Willensfreiheit in ihrem doppelten Sinn ist unbedingt zu bejahen; denn nur, soweit Willensfreiheit besteht, bestehen Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit (264).

Zurechnen, verantwortlich machen heißt allgemein: etwas als die Ursache von etwas ansehen. Da sittliches Zurechnen mit einem Bewerten verbunden ist (s. S. 11 vorlieg. Arb. u. V. Fühl., W. u. D. 187 f.), so besagt z. B. eine Handlung einer Person sittlich zurechnen, 1. diese als Ursache der Handlung ansehen, 2. sie nach dieser Handlung bewerten. Von der Handlung wird auf die Persönlichkeit geschlossen; jene ist lediglich Symptom der sittlichen Qualität der Person; ihr sittlicher Wert wird nach dem sittlichen Wert der Handlung bemessen. Dieses Bewerten, dieses Zurechnen wird ermöglicht nur, soweit ich aus der Handlung auf die „Gesinnung“, den Charakter der Persönlichkeit schließen

[1]) Sittliche Freiheit besteht, sofern „mein gegenwärtiges Ich auf eben dasjenige gerichtet ist, was das ideale Ich (die Gesamtpersönlichkeit mit ihren Zwecken und Zielen) von mir fordert“. (Vom Fühl., W. u. D., S. 196.)

darf und soweit, „als die Handlung aus einer entsprechenden Gesinnung hervorgeht, ... durch die Persönlichkeit verursacht ist“ (266), d. h. eben, soweit Willensfreiheit, Verursachtsein des Wollens durch die wollende Persönlichkeit besteht.

Da im normalen Menschen Motive auftauchen, die das Wollen in entgegengesetzte Richtungen zu drängen suchen, so vollzieht sich der Willensentscheid in solchen Fällen nur vermöge der Wahl. Die Willensfreiheit wird hier mit Recht als Wahlfreiheit bezeichnet. Auch sie ist nicht anders zu erklären. Ihre Aufhebung durch äußere Nötigung oder Hemmung beweist, daß sie besteht, sofern „der Entscheid zwischen den entgegengesetzten Möglichkeiten ganz meine Tat ist“ (268), sofern die Wahl „in mir . . . . . ihren zureichenden Grund oder ihre volle Ursache hat“ (ib.).

Der Einwurf, man hätte auch anders entscheiden und handeln können, wird entkräftet durch den Hinweis darauf (vgl. das Bild S. 269), daß die Unkenntnis (Unbewußtheit) der Gründe oder die Denkbarkeit des Andershandelns nicht mit der Indifferenz bei der Wahl zusammenfällt. Da Wollen und Handeln von zahlreichen, oft unbewußten Faktoren, ja schließlich von unserm ganzen vergangenen Leben bestimmt ist, und da wir die inneren Bedingungen unseres Wollens, das „Gewebe des inneren Geschehens“ niemals völlig durchschauen, so ist die Dankbarkeit der entgegengesetzten Handlung in Wirklichkeit nur das Eingeständnis des Nichtwissens der Motive oder der bestimmenden Faktoren. Denn das Andershandeln ist denkbar, „solange wir die Gründe, aus denen wir so handelten, wie wir gehandelt haben, nicht vollständig kennen“ (271), oder wenn ich Motive finde, „die an sich betrachtet die Möglichkeit, daß ich anders gehandelt hätte, in sich schließen“ (ib.).

Mit diesem Ergebnis kollidiert der Begriff der Willensfreiheit in keiner Weise. Verursacht sind Willensakte und

Handlungen jederzeit. Ihre Freiheit oder Unfreiheit beruht lediglich auf dem Maß des Verursachtseins durch die eigene Persönlichkeit oder durch etwas von ihr Verschiedenes.

Aus ethischen Gründen wird hier der Vorwurf erhoben, daß die Verursachung des Wollens, daß die Nötigung zu einem Willensentscheide Willensfreiheit und damit sittliche Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit vernichte. Das Wollen sei frei nur, „wenn es durch die Außenwelt und die Persönlichkeit, beides zusammen genommen, nicht bestimmt sei“ (273); Ursachlosigkeit allein könne Freiheit sein, denn mit Verursachung sei stets freiheitausschließende Nötigung verbunden.

Demgegenüber ist zu sagen: Bei der Verursachung des Wollens durch meine Persönlichkeit findet ein Akt der Nötigung durchaus nicht statt; der Wille ist auch nicht eine besondere Kraft in mir, die unabhängig von meiner Persönlichkeit besteht. Bin ich der bestimmende Grund meines Wollens, so kann ich durch mich selbst nicht genöttig werden, da Nötigen Wirken von einem auf ein unterschiedlich anderes ist. Der Wille aber, das „innere Gerichtetsein“, „ist meine sich betätigende Persönlichkeit“ (275), abzielend auf einen Erfolg, ist also nicht loszulösen von der Persönlichkeit, von mir selbst. Das geschieht aber, wenn der Wille als frei von äußeren Einwirkungen und von der Person selbst, das Wollen, die Willensakte, als frei und unabhängig von ihr gefaßt werden.

Diesem Standpunkt des Indeterminismus, dem der eigene als Determinismus entgegengesetzt wird, gilt das Wollen als frei vom Zwange der Kausalität oder Verursachung. Da aber dies Gesetz der Kausalität ein Naturgesetz des menschlichen Geistes ist, so ist es ebenso auf das Wollen anzuwenden; ein ursachloses Wollen existiert nicht. Scheinbar nur widerspricht dem die Annahme des Zufalls, denn Zufall bedeutet, daß etwas nicht beabsichtigt war, oder daß

die Ursache von etwas unerkannt blieb; die Existenz von Ursachen überhaupt wird damit keineswegs in Frage gestellt.

Aus ethischen Gründen ist der Indeterminismus auf den Plan getreten. Er glaubt Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit retten zu müssen, die durch den Determinismus vernichtet werden. Demgegenüber haben wir gesehen, daß für letzteren Standpunkt Willensfreiheit mit Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit ohne weiteres zusammenhängt. Aber: ist ein Willensentscheid nicht in mir begründet, durch mich verursacht, so kann ein solches Wollen mir nicht zugerechnet werden. Also zerstört der Indeterminismus Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit, anstatt sie zu retten. Sollte der Mensch mit absolut freier Wahl moralisch Entgegengesetztes wählen und tun können, so würde das sittliche Vertrauen, die Basis jedes Zusammenlebens der Menschen, vernichtet, die „Herbeiführung oder Erhaltung einer sittlichen Beschaffenheit von Persönlichkeiten“ (281) durch Erziehung, Aufmunterung und Belohnung, Drohung und Strafe unmöglich gemacht.

Diese harte Konsequenz sucht der Indeterminist dadurch zu mildern, daß er die absolute Freiheit aufgibt und sie nur innerhalb gewisser Grenzen festhält.

Aber diese Inkonsequenz straft sich selbst.

1. Wollte man die Freiheit und Verantwortlichkeit nach dem Maße der sittlichen Bedeutung der Handlungen verteilen, so würde in dem Falle, daß die sittlich bedeutungsloseren Handlungen frei, also verantwortlich seien, von den sittlich bedeutungsvollen, welche die ethische Entwicklung bedingen, die Verantwortlichkeit genommen; umgekehrt, wenn letztere als frei und verantwortlich angesehen werden, würde die absolute Willkür über sie walten und jedes sittliche Leben zerstören.

2. Wird für die Grundzüge der Willensentscheidungen Determination durch die Beschaffenheit der Persönlichkeit

angenommen, aber behauptet, „die spezielle Weise, wie er (der Mensch) seine edle Gesinnung kundgebe, sei nicht verursacht“ (283), dann gilt die Verantwortlichkeit nur für das Nebensächliche an den Willensentscheidungen, dann fällt jede Gesinnungsethik, sofern ja nicht der sittliche Charakter, sondern nur die Art und Weise der Ausführung einer Handlung sittlich bewertet wird.

3. Man gibt wohl die Bestimmung aller Willensakte durch die Persönlichkeit in den Grundzügen wie in ihren „unwesentlicheren Besonderheiten“ (283) zu, leugnet aber ihre absolute Bestimmtheit durch jene. Die Gesinnung garantiere eine gewisse Wahrscheinlichkeit des Handelns, beseitige aber nicht ganz die Wahrscheinlichkeit des Gegenteils.

Eine Unsicherheit und ein Mißtrauen im Verkehr mit den Menschen wäre die Folge. Ferner aber könnte den guten Taten eines vollkommen guten Menschen sittlicher Wert nicht mehr beigemessen werden, und Gott als der Heilige dürfte um seines heiligen Tuns willen nicht mehr gepriesen werden; er kann ja nicht anders als Gutes tun. Nötigung aber ist (nach indeterministischer Anschauung) Unfreiheit; Unfreiheit aber verbietet sittliches Bewerten.

4. Fordert die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes seine Anwendung auch auf den Charakter, die Gesinnung, dann fällt die Verantwortlichkeit für die Gesinnung und für die aus ihr resultierenden Handlungen.

Gewiß, der Charakter, die Gesinnung kann mir nicht zugerechnet werden, denn der Charakter bin ich; sein Wert ist mein Wert, d. h. auf die Gesinnung ist der Begriff der Zurechnung wie der der Verantwortung nicht anwendbar. Und so ganz lückenlos ist die Geltung des Kausalgesetzes für den Charakter nicht. Mag man gewisse Züge desselben für angeboren ansehen, andere auf Rechnung der Umstände und der Umgebung setzen, mag man die gesetzmäßige Entwicklung des Charakters aus einem Stadium zum höheren

und die Ursache des Ganzen außerhalb des Menschen verlegen, eigenes Mitarbeiten an der Entwicklung des Charakters muß anerkannt werden. Aber abgesehen davon, daß das Verursachtsein der Handlungen durch meine Persönlichkeit ihre Verantwortlichkeit von vornherein bedingt, so hat die Kausalität auch für den Charakter auf die sittliche Bewertung desselben nicht nur nicht einen negierenden Einfluß, sondern stützt vielmehr die Forderung seiner Verantwortlichkeit.

Es liegt nämlich die hohe praktisch ethische Bedeutung der Kausalität für die Gesinnung und ihr Werden darin, daß jedes Geschehen seine Ursache, aber auch seine Wirkung hat. „Nichts, was ich denke oder tue, keine Regung in mir, ist verloren. Sondern alles wirkt in meinem Wesen nach“ (289). Daran knüpft sich die Mahnung der steten Aufmerksamkeit gegen sich und andere, denn „auf sittlichem Gebiet, d. h. auf dem Gebiete der absoluten Werte, ist auch die kleinste Wirkung wichtig“ (289). Bedingung aber für solche Verantwortlichkeit für sich und andere ist die Freiheit des Willens, die deterministische, die dem Menschen in dem Maße eignet, „als er selbst der Täter seiner Taten ist“ (290).

Den eigenen Standpunkt bezeichnet Lipps mit dem Namen Determinismus, weil er behauptet, „es sei das menschliche Wollen . . . jederzeit durch die Gesamtheit aller der Bedingungen, unter denen es geschieht, eindeutig bestimmt oder determiniert“ (276). Von dem Sprachgebrauch des Wortes Freiheit geht er aus, entwickelt einfach und klar seine Begriffe und setzt sie miteinander in Verbindung. Die Widerlegungen der Einwände von indeterministischer Seite dienen ihm zur Vertiefung und Weiterführung seiner Gedanken. So leitet ihn schließlich die Polemik gegen den Indeterminismus zur Frage nach der metaphysischen Freiheit, nach der Kausalität des Charakters (283 ff.), deren Beant-

wortung der springende Punkt in der Abhandlung zu sein scheint und den Standpunkt des Verfassers in etwas korrigiert. Metaphysische Reflexionen fehlen ganz. Lipps benutzt die genetische Methode nur so weit, als er für seine praktischen Zwecke braucht. Die Verantwortlichkeit reicht nur bis zur Persönlichkeit, schließt diese nicht in sich, folglich macht die genetische Betrachtungsweise vor ihr halt. Die Persönlichkeit, der Charakter wird als gegeben angenommen, ohne daß der Frage nach dem Woher weiter nachgegangen wird. Damit aber hat Lipps die Schranken des Determinismus durchbrochen und im Charakter einen unentbehrlichen indeterministischen Bestandteil stehen lassen. Die Bezichtigung der Inkonsequenz dürfte aber keineswegs gerechtfertigt sein, wenn man in Rechnung zieht, daß die letzten Gründe alles Seins, also auch die der Persönlichkeit und der Willensfreiheit, über die Erfahrung hinausgehen. Man wird den Bemühungen um die Durchführung eines gemäßigten, höheren Determinismus die Anerkennung nicht versagen, die sich steigert in dem Maße, als die praktischen Konsequenzen ethisch wertvoll und brauchbar sind.

Das Resultat der Darstellung könnte man so formulieren:

Jederzeit ist das menschliche Wollen und Handeln bestimmt und verursacht. Letzte Ursache ist der Charakter, der als gegeben angenommen wird, dessen Grund jenseits jeder Erfahrung liegt.

Frei ist der Mensch in dem Maße, als sein Wollen und Handeln in der Persönlichkeit, dem Charakter seine Ursache hat.

Verantwortlich, sittlich zurechnungsfähig ist der Mensch in dem Maße, als er frei ist, doch geht die Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit nicht über die Persönlichkeit hinaus[1]).

[1]) Man vgl. mit diesem Resultat dasjenige der Wundtschen Anschauungen.

4. R. Eucken.

a) Vergleich der drei Auflagen der „Geistigen Strömungen", zugleich Darstellung seiner Anschauungen über Willensfreiheit.

Der zweite Denker, dessen Anschauungen uns beschäftigen sollen, ist Rud. Eucken. Besonders in seinem Werke: „Geistige Strömungen der Gegenwart" hat er dem vorliegenden Problem Arbeit gewidmet und Raum gegeben, einem Werke, das erwachsen ist aus seinen beiden vorhergehenden Auflagen mit besonderen Titeln und zum Teil ganz abweichender Form: 1. Aufl. „Geschichte und Kritik der philosophischen Grundbegriffe", 2. Aufl. „Grundbegriffe der Gegenwart". Es dürfte nicht müßig sein, diese einzelnen Auflagen auf Euckens Stellung zu unserem Problem zu vergleichen.

In der ersten Auflage wird der Begriff der Freiheit nur gestreift. Bei der Darlegung der Individualität findet sich eine Stelle über Freiheit, die einen Schluß auf E.s Stellung erlaubt: „Es muß die . . . absolut inhaltlose und subjektive Freiheit, als letztes Prinzip hingestellt, nicht nur diese oder jene, sondern jede vernünftige Gestaltung des Gesamtlebens unmöglich machen" (213). Dieses Hinneigen zum Determinismus wird bestätigt durch folgende Worte: „In der Erscheinung ist . . . das Individuum eins neben andern, abhängig, beschränkt . . ." (210), und zwar abhängig von der Gesellschaft, von der wirtschaftlichen Gemeinschaft, an welche Staat und Kirche den einzelnen bindet.

In der zweiten Auflage hat Eucken seine Stellung korrigiert. Jener Ausdruck „in der Erscheinung" weist hin auf eine Anschauung, die er nun dartut. Neben die Welt der Erscheinungen, der „Beziehungen" tritt eine „Welt des

Geistes“ (261), an welcher der Mensch teil hat, die sich in ihm entfaltet. In der Erscheinungswelt wird die Bedingtheit ohne weiteres zugestanden; aber es wird betont, daß unter Anerkennung des „grundhaften Geschehens“ es in der Welt des Geistes nicht ausgemacht ist, ob der Grund stets im voraus gegeben sein muß und nicht auch ursprünglich entstehen kann. (Also vertritt E. hier eine Art „intelligible Freiheit“.)

Zwar will Eucken in die wissenschaftliche Erörterung in dieser Auflage seines Buches noch nicht eintreten; er deutet mehr an, als daß er löst. Aber sein Standpunkt geht doch ziemlich klar hervor. Entschieden sympathisiert er hier mit dem Indeterminismus; die größten Denker: Plato und Kant, ruft er als Zeugen für die Tatsächlichkeit der Freiheit auf. Seine Absicht ist natürlich nicht, Motivation und Kausalität zu leugnen, sondern er will mit aller Schärfe dem Determinismus entgegentreten, um unter allen Umständen die Freiheit in ihrer Tatsächlichkeit zu halten. Aber es fragt sich, ob er den Determinismus und dessen Negierung der Freiheit nicht zu schwarz färbt. Wird dort mehr die Kausalität und Motivation betont — ohne Leugnung der Freiheit —, so legt Eucken den Nachdruck auf die Freiheit, ohne Kausalität und Motivation zu verwerfen.

In dem absoluten Determinismus sieht er allerdings mit Recht ein volles Bekenntnis zum Realismus und Materialismus. Diesem ist die Erscheinungswelt die „einzige und ausschließliche Wirklichkeit“, die mit ihrem Gesetz der Kausalität (als Gesetz der Verursachung) jede Willensfreiheit verneint.

Eucken findet das Problem überhaupt nur in dieser Fassung: „ob jener Zusammenhang der Erscheinungswelt — vielleicht hieße es besser ‚Welt der Beziehungen‘ — in Wahrheit als unser einziger Daseinskreis anzuerkennen ist“ (261). Postuliert wird eine zweite Welt geistiger Art,

mit selbständiger Wirklichkeit. Sofern sie sich aber im Menschen entfaltet, kommt die Welt des Geistes mit der der Beziehungen in Konflikt. An diesem Kampfe ist nun der Mensch als Ganzes beteiligt, seine Entscheidung ist ausschlaggebend. Der Ausschlag für oder wider bedingt das Wachstum der Vernunft, der Persönlichkeit durch Erfahrung und Geschichte.

Diesen positiven Ausführungen folgen solche negativer Art. Dem (absoluten) Deterministen wird vorgehalten, was alles er mit Negierung der Freiheit konsequenterweise aufgeben muß: es fallen die Verantwortlichkeit, die Persönlichkeit und der Charakter, die moralischen und intellektuellen Werte. Nicht „wir handeln", sondern „es wird gehandelt". Die Ausführung gipfelt schließlich in dem Satz: „Aber hier ist nichts weiter bezweckt, als an die ungeheure Tragweite des Ja und Nein zu erinnern, sowie daran, daß es zwischen Freiheit und Unfreiheit kein Mittelding gibt" (263).

In der dritten Auflage seines Buches unter dem Titel „Geistige Strömungen der Gegenwart" ist nun Eucken in die wissenschaftliche Erörterung eingetreten, aber ganz im Sinne seiner in der zweiten Auflage niedergelegten Anschauung.

Nach einer Einleitung geschichtlicher Art äußert er seine Bedenken gegen den Determinismus in fast derselben Weise wie in der vorhergehenden Auflage. Nur faßt er seine Einwände straffer zusammen und formuliert sie schärfer: „immer verlegt er (der Determ.) die Macht, welche den Menschen bildet, nach außen" (367).

Der folgende Abschnitt ist dann der „Tatsächlichkeit der Freiheit" gewidmet. Die Tatsächlichkeit der Freiheit beruht durchaus auf einer metaphysischen Grundlage. Jene zwei Welten, von denen bereits in der zweiten Auflage der „Strömungen" gehandelt war, treffen im Menschen aufeinander: „ein Reich mechanischer Verkettung und eine bei

sich selbst befindliche Wirklichkeit" (368) (Reich des Geistes). Unsere Welt ist nicht ein geschlossenes System, dem wir in schlechthin eindeutiger Weise angehören.

„Aus der Natur aufsteigend, unterliegen wir zunächst der Macht ihrer Verkettungen" (372). Diese Abhängigkeit von der Natur dargetan zu haben ist ein unbestreitbares Verdienst des modernen Determinismus. Aber trotzdem scheint er nicht zu einem gänzlichen Verzicht auf Freiheit, sondern nur zu einer Modifikation der früheren zu engen Auffassung derselben zu führen. Denn die Abhängigkeit von der Natur umfaßt eben nicht den ganzen Menschen. „Ein Keim selbständig geistigen Lebens" (372) macht seinen eigentümlichen Vorzug aus, ein Keim, dessen Entwicklung unter eigenem Streben, nach eigener Entscheidung der Seele nur möglich ist durch den Zusammenhang mit einer geistigen Welt und ein Getragenwerden durch sie. Die Bildung der geistigen Individualität ist eine Gabe des Schicksals, „die Voraussetzung aller charakteristischen Art" des Handelns (373). Die Ausgestaltung aber und die Vollendung der Individualität, sie bedarf der eigenen Anerkennung und tatkräftigen Arbeit, welche nach dem Maße ihrer Intensität das Geschenk des Schicksals in ein eigenes Werk des Menschen verwandelt und als Notwendigkeit erscheinen läßt, was früher frei war, auf Grund selbsttätiger Aneignung und Entscheidung. Diese Entscheidung aus sich heraus, dieser Anstoß zur „Erkenntnisarbeit", die dann ihrerseits, um zur Erscheinung zu gelangen, bestimmte Wege gehen muß, das sind letztlich Dinge, die jenseit einzelner Willensakte und deren Beweisführung jenseit jedes Wissens liegen. Aber das ist durchaus natürlich, denn jede Beweisführung wird einmal anlangen bei letzten Axiomen, die jenseit der Sphäre des Beweises liegen. Der stete Zweifel, der hier wohl entstehen kann, ist zu überwinden durch „selbständiges Ergreifen des Erkennens als einer Lebensnotwendigkeit" (370).

Zwischen Gegensätzen bewegt und entwickelt sich unser Leben; es ist nicht „ein bloßes Entfalten eines gegebenen Grundstocks, sondern es ist ein Stellungnehmen in dem großen Weltkampf“ (370). Alles Handeln ist deshalb nicht die „Folge des Überwiegens der Beweggründe auf der einen Seite gegen die auf der andern“ (369), erfolgt auch nicht allein aus gegebenen, gleichartigen Motiven, sondern die Seele führt neue Motive zu und legt ihnen ihren Wert bei gemäß jener Entscheidung zwischen den verschiedenen Möglichkeiten, die unser Leben von Haus aus enthält. Es erscheint also, sofern wir der Natur entstammen und von ihr abhängig sind, und sofern wir durch eigene Entscheidung dem Reiche des Geistes angehören, innerhalb dieser „Welt der Tatsächlichkeit“ ein eigentümliches „Verwobensein“ von Notwendigkeit und Freiheit.

Mag nun auch die Freiheit beschränkt sein, aufgegeben werden darf sie deshalb nicht; fiele doch sonst jede moralische Bewertung, denn „die Frage der Freiheit ist schließlich keine andere als die nach . . . einer zentralen Stellung der Moral in Welt und Leben“ (374).

So dürfte das Resultat der Untersuchung dahin lauten: Durch die Abhängigkeit von der Natur und ihren Verkettungen unterliegen wir der harten Notwendigkeit. Den Keim des selbständig-geistigen Lebens aber, der in den Menschen gelegt ist und im Zusammenhang einer geistigen Welt steht, zu entwickeln, den Menschen erst zum Menschen zu machen, das ist nur möglich mit eigenem Streben in Freiheit, deren Tatsächlichkeit uns die geistige und moralische Entwicklung verbürgt.

b) Beurteilung.

Zwei Punkte sind es vornehmlich, bei denen die Kritik einsetzen kann. Betrachtet man jenes Wort in den „Grund-

begriffen“: „zwischen Freiheit und Unfreiheit kein Mittelding . . .“ ganz obenhin, d. h. in dem Sinne: zwischen Freiheit und Unfreiheit in ihrer absoluten Form ist eine Vereinbarung nicht möglich, so wird Eucken Recht behalten. Besagt es aber: zwischen den beiden Begriffen gibt es überhaupt keine Stellung, so ist diese Anschauung anfechtbar und von E. selbst in den „geistigen Strömungen“ überwunden. Denn hier zeigt er, daß er die Unfreiheit, die völlige Abhängigkeit ebenso abweist und einschränkt, wie er die Freiheit in ihrer absoluten Form umbiegt und beschränkt, so daß sein Standpunkt fast in der Mitte zu liegen scheint, wenn er auch mit dem Indeterminismus durchaus sympathisiert und seine Stellung mit dessen Namen belegt.

Diese Konsequenzen haben zur Voraussetzung jene Ausführungen über die zwei Welten in und um den Menschen. Dem Natur- und Kausalzusammenhang unterworfen, der Welt der Erscheinungen angehörend, ist der Mensch unfrei, weil reines Naturwesen; beschenkt mit der Welt des Geistes, ist er frei. Der Gegensatz mildert sich, sofern im Menschen beide Welten zusammenstoßen, nach einem Konflikt eine Art Kompromiß hergestellt wird, der Unfreiheit wie Freiheit in verhältnismäßig gleicher Weise einschränkt. Die „Welt der Erscheinungen“ bedarf als empirische keinerlei weitere Betrachtung, wohl aber die des Geistes und ihre Wirkungen.

Ist es schon in der theoretisch-wissenschaftlichen Betrachtung mißlich, Konsequenzen auf Prämissen aufzubauen, die in ihrem ganzen Umfange dem Gebiet der Metaphysik angehören, einem Gebiet, über welches bei allem praktischen Werte wissenschaftlich begründete Aussagen nicht zu machen sind, Prämissen, die nur in ihren konkreten Erscheinungen als „Lebensnotwendigkeit“ postuliert werden, so kommt noch eine Unklarheit hinzu, die in der Theorie wenigstens diese Anschauung beeinträchtigt.

Resümieren wir noch einmal: Die „Welt der Erscheinungen“ mit dem Natur- und Kausalzusammenhang trifft im Menschen mit der „Welt des Geistes“ zusammen. Ein Kampf entsteht demgemäß zwischen Freiheit und Unfreiheit. Als Drittes, Entscheidendes tritt nun der Mensch als Ganzes, als ganze Persönlichkeit hinzu; er trifft die Entscheidung, er eignet selbsttätig an. Die Seele (Welt des Geistes) legt den Motiven ihren Wert erst bei, und doch ist der „beseelte“ Mensch es — der Zusammenklang beider Welten —, welcher entscheidet.

Widerspricht diese Auffassung einmal dem Gesetz der Motivation, so verlegt sie zweitens die freie Entscheidung, die Freiheit, welche doch erst mit der Welt des Geistes kommt, in den Menschen selbst hinein. Drittens aber entzieht sich — wie schon oben angedeutet — diese Welt des Geistes völlig der wissenschaftlichen Betrachtung, ja fällt auch aus deren Rahmen heraus, sofern das wissenschaftliche Streben — sich gründend auf Erfahrung — nur dahin geht, innerhalb der Erfahrungswelt diese Probleme zu lösen.

Daß in rein theoretischer Hinsicht man schließlich immer an der Grenze der Metaphysik anlangen wird, bei Axiomen und Postulaten, das sei nicht in Abrede gestellt. Aber dann gilt es streng zu scheiden zwischen theoretischer Annahme um eines praktischen Zweckes willen und zwischen wissenschaftlicher Aussage. Und doppelt achtsam muß man sein, damit man sich nicht in die Höhen der Metaphysik und in das Wunderland der Phantasie und Dichtung und vager Spekulation verliert.

Ein ganz anderes Aussehen erhält das Urteil bei praktischer Wertung des Resultats der E.schen Untersuchung. Denn schließlich ist es doch so, daß alle Theorie zwecklos ist, wenn sie nicht in die Praxis umgesetzt werden kann. Es wird sich mit der Anerkennung des praktischen Wertes

dieser Lösung die Freude mischen, in unserer metaphysikfeindlichen, in der Betrachtung der Dinge realistisch-materialistisch angehauchten Zeit einem Denker zu begegnen, der mit allem Ernst den metaphysischen Idealismus auf den Leuchter stellt und in seinen praktischen Konsequenzen zu verwerten sucht.

Aber man sei sich auch der Grenzen der wissenschaftlichen Aussage bewußt und scheide von ihr ausdrücklich die praktischen Konsequenzen eines metaphysischen Postulats.

5. W. Windelband.

Einführung analytischer Art.

Die Schwierigkeiten bei Lösung des vorliegenden Problems ruhen nach Windelband in den Beziehungen zwischen dem theoretischen und praktischen Moment desselben, sofern nämlich Theorie und praktisches Postulat eng miteinander verknüpft sind. Man kann die theoretische Betrachtung über Willensfreiheit nicht trennen von ihrer praktischen Konsequenz: Freiheit und Verantwortlichkeit sind Wechselbegriffe. (Über Willensfreiheit S. 7.)

Um das Problem zu analysieren, es in seiner Weitschichtigkeit und Vieldeutigkeit vorzuführen, dazu bedarf es zuvor einer Untersuchung über den Begriff „frei“ und über den des „Willens“.

„Frei“ heißt zunächst „jede ungehinderte Funktion eines Einzelwesens, worin sich ohne Einfluß anderer Dinge dessen eigene Natur allein geltend macht“ (10). Frei also ist ein Wesen, das solche freien Funktionen ausüben kann. Wohl aber sei beachtet, daß dieser Freiheitsbegriff durchaus relativ ist. Im Hintergrunde steht dabei doch immer die

Abhängigkeit von etwas Allgemeinem, von einer Bedingtheit höheren Grades; niemals ist Freiheit „absolute Bestimmung".

Der Wille ist ebensowenig ein eindeutiger Begriff. Er ist Gattungsbegriff „für ein gemeinsames Merkmal aller seelichen Tätigkeiten" (13), Gesamtname für alle einzelnen Wollungen, Name für die stete Lebendigkeit der Triebe in ihrer Gesamtheit. (Über den Einfl. des Willens und des Denkens 285 f.) Ein kurzer Überblick über die wechselnden Formen der Willenstätigkeit führt die Analyse zum Abschluß.

Die Begierden — besser Begehrungen — sind die Elemente des bewußten Willenslebens, die durch ihren affirmativen oder negativen Charakter, durch Intensität der Funktion, durch Qualität ihrer Objekte verschieden sind. Die Leibesbewegung zur Befriedigung der Begierde wird durch eine Erregung motorischer Nerven herbeigeführt. Ist das Bewußtsein nur von einer Begierde bestimmt, so folgt die auf die Befriedigung gerichtete Handlung; meist jedoch steigen mit einer „Begehrung" Wollungen anderer, entgegengesetzter, hemmender Art auf, deren Gegensatz — wenn anders es zu einer Handlung kommen soll — ausgeglichen werden muß durch die Wahl. Es gilt durch „Überlegung" die Wollungen, die „Motive" zu entfalten, zu wägen, nicht nur den Zweck, auch die Mittel zu prüfen. (Üb. Wfr. 14—16.)

Das Schicksal und die Bezeichnung der Motive ist nun gemäß ihrer Verwertung verschieden. Als „Wünsche" bleiben sie zwar im Bewußtsein, doch ohne Befriedigung; als „Absichten" ruhen sie in der Persönlichkeit, um realisiert zu werden; „Vorsatz" bleiben sie, wenn Bedingungen ihrer Verwirklichung abzuwarten sind; der „Entschluß zur Handlung" endlich führt durch einen „psychophysischen Willensimpuls" die dem Zweck entsprechende Handlung herbei (17).

Dieser Übersicht entsprechend lassen sich im Willensleben drei Phasen unterscheiden, denen ebensolche in der Behandlung ihrer Freiheit folgen: die des Wollens — Entstehung der einzelnen Wollung —, des Wählens — Ausgleich der hemmenden Begierden —, des Handelns — Umsetzen der nunmehr ungehemmten Begierde in die entsprechende zweckvolle Leibesbewegung (17 f.).

b) Das Freiheitsproblem.

1. Die Freiheit des Handelns.

Das einzelne Wollen geht über in zwecktätige Leibesbewegung, d. h. eine Handlung kommt zustande. Freiheit des Handelns ist somit: „Tun, was man will“ (20).

Entzogen sind dieser Freiheit alle eigentlichen Reflexbewegungen, wenn auch das Maß sehr verschieden ist, in welchem solche physiologischen Veranlagungen dem Willen unterliegen. Mittelbar entzogen sind ihr auch die einzelnen Funktionen zur Erreichung eines Zweckes, sofern nämlich „der Willensimpuls stets nur auf das Ganze des vorangestellten Zweckes gerichtet ist . . .“ (24).

Braucht die Freiheit des Handelns überall den psychophysischen Mechanismus des Menschen, so ist zugleich klar, daß dieser ihre unübersteigbare Grenze ist. Ich kann nicht tun, was über menschliche Kräfte hinausgeht. Die Freiheit bewegt sich nur innerhalb der „allgemeinen Grenzen der Menschheit“. Zugleich ist damit betont, daß die Freiheit eingeengt wird in dem Maße, als der psychophysische Mechanismus durch Eingriffe von außen oder Beeinträchtigung von innen gehemmt und geschwächt wird. Diese scheinbare Mannigfaltigkeit und Ausgedehntheit wird aber der Freiheit genommen, wenn man bedenkt, daß der Handlung die Wahl vorhergeht, die innerhalb des psychophysischen Mechanismus die einzelne Handlung bedingt, daß man —

praktisch gewendet — der Freiheit des Handelns jeden Spielraum lassen kann, wenn man nur die Zügel der inneren Nötigung, der Wahl, fest in den Händen hat (25—31).

2. Die Freiheit der Wahl.

Was vor dem Zustandekommen der Wahl sich hemmt, sind letztlich nicht die Begehrungen, die ja als Wünsche in Menge im Bewußtsein nebeneinanderliegen können, sondern die aus ihnen resultierenden Willensimpulse; die Wahl tritt also ein, wenn „gleichzeitig verschiedenes Wollen nicht in gleichzeitig verschiedenes Handeln übergehen kann“ (33). Die Freiheit des Wählens bezieht sich nun eigentlich darauf, daß man wählen kann, d. h. daß man weiß: nichts hindert, die gewählte Tat auszuführen; also im Grunde bezieht sich das Gefühl der Freiheit auf die des Handelns (34).

Die Wahl selbst hat in dem einfachen Fall, daß zwei Begierden sich gegenüberstehen, das Ergebnis, daß die Wahl für das stärkere Motiv ausfällt; sei es für dieses allein oder zuerst. So zeigt erst die Wahlentscheidung die Stärke der Motive, es ist also die Erfahrung „das einzig sichere Kriterium für die Stärke eines Motivs . . . .“ (37).

Zu erörtern bleibt noch das Problem der „motivlosen“ Wahl, d. h. der Wahl bei vollkommen gleichstarken Motiven. Entscheidungen in diesem Falle sind nicht dem wählenden, tätigen Bewußtsein, sondern den Leistungen des psychophysischen Mechanismus zuzurechnen, der von selbst weiterspielt, „wenn der wählende Wille keinen Grund hat, einzugreifen“ (45); also ein Verzicht auf die Wahl, ein „passives Geschehenlassen“. Die Absicht: das Ziel möge erreicht werden, löst die automatisch sich abspielenden Vorgänge aus. Der Wille, „eben weil er kein entscheidendes Motiv hatte“ (47), blieb unentschieden, überließ die Entscheidung

dem psychophysischen Mechanismus, aber ihn überwachend, gegebenenfalls korrigierend.

Welchen Sinn Bejahung oder Verneinung der Wahlfreiheit überhaupt haben kann, das zeigt die Struktur des Motivationsprozesses (53). Hemmung tritt ein durch zwei momentane, aus gegenwärtigen Zuständen entspringende Motive oder durch die Mitwirkung erinnerter Motive; besonders ist es das Wissen der Folgen, welches die Wahl bestimmt.

Im letzten Falle handelt es sich vor allem um den Wert der Folgen für den Wählenden, also auch um die damit verknüpften Gefühle: wie Vorstellungs-, Erwartungs-, Erinnerungs- und Phantasiegefühle (53—56). Aber die Wahl zwischen Zwecken steht nicht allein. Wer den Zweck will, muß auch die Mittel wollen. Wahl zwischen den Mitteln steigert die Verwicklung. Es ist zu unterscheiden zwischen technischer und sachlicher Wahl (65); d. h. jene umfaßt die Entscheidung, welches Mittel das Ziel am ersten, sichersten und besten erreichen läßt; diese besagt: Wert oder Unwert liegt schon in den Motiven (spielt also in die technische Wahl hinein). Also die „Wertung des Vorauszusehenden" ist das Entscheidende, bestehend in den Erinnerungs- und Phantasiegefühlen, die aus dem dauernden Bestand des individuellen Motivationslebens entspringen; d. h. entscheidend sind die konstanten Motive. Es wird also „die Wahl in allen Fällen durch das Verhältnis der momentanen zu den konstanten Motiven des Menschen entschieden . . .; sie folgt aus dem Zusammenwirken seiner gegenwärtigen Lage und seines dauernden Wesens" (67).

Was schließlich die große Anzahl der Motive miteinander vereinigt, ist ein einheitliches Moment: das Bewußtsein, die Persönlichkeit oder der Wille (69). Letzterer ist kein inhaltsloses „Ding-an-sich", sondern Gesamtname für alle einzelnen Wollungen, das konstante Wollen, aus

dem alles Wählen resultiert. Das Gewählte ist eben .... das am stärksten Gewollte (74). „Wahlfreiheit ist Bestimmung der Handlungen durch den Charakter", die „Kausalität der Persönlichkeit in ihren Handlungen"; sie besteht in der Fähigkeit der Persönlichkeit, „sich selbst oder ihren Charakter den Umständen gegenüber zur entscheidenden Geltung zu bringen" (78), d. h. seiner Natur gemäß zu entscheiden (91).

Neben den psychologischen Begriff der (Wahl-) Freiheit tritt unterschiedlich der ethische Freiheitsbegriff (92 ff.).

Ist jener „die Tatsache einer ungehemmten Betätigung der Persönlichkeit in ihrem Wählen und Handeln" (95), Freiheit von Hemmung in der Wahl — ein formaler Begriff —, so ist dieser ein Wertbegriff: „Herrschaft der sittlichen Norm in dem Motivationsleben des einzelnen" (101), damit aber ein Ideal.

Während die Wahlfreiheit eine tatsächliche Fähigkeit des Menschen ist (96), bleibt die sittliche Freiheit in ihrem ganzen Umfange ein Ideal, unerreicht. Denn ethisch vollkommen frei würde die Persönlichkeit sein, wenn sie „sich vollkommen mit ihrer eigenen sittlichen Überzeugung identifiziert" (100). Sofern bei der Wahl diese sittlichen Motive herrschen, fallen sittliche Freiheit und Wahlfreiheit zusammen; sie sind zwar ursprünglich nicht übereinstimmend, aber ihre Vereinigung ist eine notwendige Tatsache zur Erreichung des sittlichen Ideals (101 ff.).

3. Die Freiheit des Wollens.

Freiheit des Handelns, der Wahl und sittliche Freiheit zeigen schließlich das Wollen der Menschen als Ursache, als Voraussetzung, als bestimmenden Faktor.

Es fragt sich, wie es mit der Ursache des Wollens selbst steht, und ob und wieweit der Mensch in ihm frei

ist. Früher ist gezeigt, daß das einzelne Wollen, die Motive, sofern sie nicht durch irgendwelche äußeren Dinge oder Ereignisse hervorgerufen werden, ihrem Kern nach aus der Persönlichkeit, dem Charakter, dem konstanten Wollen resultieren. Die Frage spitzt sich also zu zu dem Problem: „Worin besteht die Ursache dieses unseres (mehr oder minder) konstanten Wesens“ (114), des Charakters, der Persönlichkeit? Ist es seinerseits wieder abhängig von außerweltlichen, metaphysischen Größen, oder trägt es den Charakter der „Unverursachtheit“ oder der „Aseität“?

Auf empirischem Wege ist eine Analyse des Charakters unmöglich; er ist erlebbar, fühlbar, nicht definierbar. Der Kausalzusammenhang, der sich zeigte bei der Handlung und Wahl, treibt hier über die Persönlichkeit hinaus in das metaphysische Gebiet, zu einer Freiheit metaphysischer Art, d. h. zu einer „Freiheit von der Kausalität“ (123). Das Problem ist also das des ursachlosen Wollens.

Gemäß dem doppelten Begriff der Kausalität als „Notwendigkeit im Geschehen selbst“ und als „Notwendigkeitsverhältnis zwischen dem Sein und Geschehen“ (126) behauptet die metaphysische Freiheit „eine Ursachlosigkeit des einzelnen Geschehens“ und „die Ursachlosigkeit der Person als eines bleibenden Seins, das allem Geschehen zugrunde liegt“ (127).

Zwar ist das Selbst, die Persönlichkeit „ein vollkommen Neues gegenüber allen einzelnen Bewußtseinstätigkeiten und hat ihnen gegenüber den Charakter einer unableitbaren Aseität“ (159), aber es gilt zu berücksichtigen, daß diese „intelligible“ Persönlichkeit, als „Ding-an-sich“, „merkmallos und gerade deshalb auch individualitätslos“ (161), daß sie „der empirischen Einsicht nicht zugänglich ist“ (162). Dann aber verbietet der substantiell einheitliche Weltzusammenhang die ursachlose Ursprünglichkeit der Individualität; und sie steht in Widerspruch mit dem Gedanken

der göttlichen Weltschöpfung (165). Der Gedanke der Aseität der Persönlichkeit ist unmöglich; zeigt uns doch auch die theoretische Erkenntnis nie, „wie tief zuletzt im metaphysischen Wesen der Dinge die Wurzeln der Individualität liegen“ (173).

Fordert aber das Verantwortlichkeitsgefühl die „intelligible Freiheit“ und bezieht sich unser Freiheitsgefühl — sei es psychophysischer oder psychologischer Art — nur „auf das empirische Dasein“ (172), auf die Zusammenhänge dieser Welt, so wird die endliche Lösung des letzten Problems möglich sein, indem man der „intelligiblen“ Freiheit den metaphysischen Charakter nimmt. Kants Lehre vom „intelligiblen Charakter“ gibt die Richtlinien an, hilft aber nur zum Ziel, „wenn wir sie völlig der metaphysischen Gestalt entkleiden“ (189).

Es ist „unmöglich, die beiden Kausalitäten, die empirisch-zeitliche und die intelligibel-zeitlose als realiter nebeneinanderbestehend aufrecht zu erhalten; es bleibt nur möglich, entweder die eine oder die andere aufzugeben, oder aber beide nebeneinander als verschieden begründete und verschieden gerichtete Vorstellungsformen in ihrem Geltungsbereiche gegeneinander abzugrenzen“ (190). Dies letztere geschieht. Die kausale Betrachtungsweise ist eine der „Formen, in denen die Wissenschaft ihre Aufgabe der Auswahl und Bearbeitung der Tatsachen zu lösen hat“ (194). „Das Axiom der Begreiflichkeit der Natur“ (Prälud. 256) ist eine „Vorstellungsweise“. Aber nur bei theoretischer Betrachtung ist diese Methode berechtigt. (Vgl. auch Willensfreiheit 201.) Daneben gibt es aber Betrachtungsweisen, „die sich auf dieselben Gegenstände, in diesem Falle also auf das menschliche Willensleben, beziehen und die nach ihren Gesichtspunkten von der Frage nach den kausalen Vermittlungen der

Gegenstände vollkommen zu abstrahieren berechtigt sind“ (194). Es sind das Betrachtungsweisen, in denen es sich darum handelt, „den Wert des (tatsächlich) Gegebenen unter dem Gesichtspunkt einer Norm[1]) des allgemeingültigen Bewußtseins zu bestimmen“ (195). Die mit der Norm in Beziehung gesetzten Gegenstände werden betrachtet, als ob sie der Kausalität nicht unterworfen, d. h. als ob sie frei wären. In dem Sinne also ist die Freiheit des Willens gleich Ursachlosigkeit: „als Betrachtung und Beurteilung unabhängig von der Kausalität“ (197). Denn bei der ethischen Beurteilung — entsprechend einer Norm — kommt die genetische Frage eben nicht in Betracht (198).

Das Endergebnis ist also dies: Die empirische Erkenntnis kann eine Ursachlosigkeit des Wollens nicht anerkennen; aber sie ist berechtigt neben der „kausal begreifenden Theorie“ „als ein Prinzip vernunftnotwendiger Beurteilung“ (204). Im praktischen Leben werden also beim Verantwortlichmachen „die Kausalketten nur so weit zurückverfolgt, bis man auf die wollende Persönlichkeit als die Ursache . . . stößt . . .“ (206. Prälud. 280 u. 284). Sie wird verantwortlich gemacht von dem Gesichtspunkte aus, „daß sie dazu berufen ist, in ihrer Gesinnung und in ihren Handlungen eine allgemeingültige Norm zu verwirklichen“ (W.Fr. 216). Ist der Inbegriff der Normen unter dem Namen „Vernunft“ zusammenzufassen, so erhalten wir als endliches Resultat: „Freiheit heißt der Vernunft gehorchen“ (95 vgl. Präl. 279); Freiheit ist die Selbstbestimmung des vernünftigen Charakters durch das Sittengesetz (W.Fr. 95); „Freiheit ist . . . das Ideal eines den höchsten Zwecken mit vollem Bewußtsein sich unterwerfenden Denkens und Wollens“ (Präl. 285). Also: die Theorie, welche das Problem

[1]) Normen sind Regeln der Beurteilung (Prälud. 257).

endgültig nicht lösen kann, wird ersetzt durch das praktische Recht, das Wollen der Persönlichkeit als letzte Ursache zu nehmen und demgemäß verantwortlich zu machen. Doch dürfen die Nebenursachen nicht unberücksichtigt bleiben. Deshalb „bleibt zuletzt doch immer nur eine taktvolle, von Einsicht und Gerechtigkeit zugleich geleitete Entscheidung von Fall zu Fall übrig“ (W.Fr. 222).

c) Beurteilung der W.schen Anschauung.

Die durchaus richtige Erkenntnis, daß das Problem der Willensfreiheit mit seinen mannigfaltigen Begriffen kein eindeutiges ist, läßt Windelband dasselbe zerlegen, analysieren; in drei große Schichten zerlegt, sucht er es zu durchleuchten und — es durchleuchtend — zu lösen. Handeln, Wählen und Wollen sind die drei „Phasen“ des Willenslebens [1]), die hier behandelt werden in einer Reihenfolge, in welcher die Folgen vor ihren Bedingungen zur Besprechung gelangen (1. Freiheit des Handelns, 2. der Wahl, 3. des Wollens). Mag die Steigerung in der Darlegung besser hervortreten und die Schwierigkeit der endlichen Lösung gemäßigt werden, es geschieht auf Kosten der inneren Klarheit. Denn es kann der Anschein erweckt werden, als sei Freiheit im Handeln und Freiheit in der Wahl je eine für sich bestehende Form der Willensfreiheit, wogegen beide nach W.s eigener Anschauung resultieren aus der Freiheit des Wollens. Es könnte scheinen, als sei die Freiheit des Handelns die ausgedehnteste, welche — erst zurückverfolgt zum Wollen — sich einschränkt.

Das populäre Gewand, welches spezielle, einzelne praktische Fälle zum Beleg heranzieht, dürfte die Unklarheit

[1]) Die keineswegs einwandfreie Psychologie W.s muß des Raumes wegen unbeurteilt bleiben.

insofern vermehren, als mit der wissenschaftlichen Form fast stets auch die universelle Geltung der Untersuchung fällt. Dieser populären Form mag auch Folgendes zur Last zu legen sein: Windelband stellt zwar ganz richtig die Begriffe Freiheit und Verantwortlichkeit als Korrelatbegriffe auf, betont letztere auch als „praktische Konsequenz" der Willensfreiheit, erweckt aber in der Untersuchung — vielleicht aus Rücksicht populärer Verständlichkeit — den Anschein, als ob der Verantwortlichkeit Priorität vor der Freiheit zuzusprechen sei; die Anschauung über Freiheit wird korrigiert durch die Verantwortung.

Diese stete Verbindung mit der Verantwortlichkeit läßt Windelband das Problem nur vom Standpunkt des transzendentalen Idealismus aus lösen. Die Methode seiner Betrachtungsweise ist demnach eine doppelte: Ist die Kausalität nicht die einzige Form der Betrachtung, sondern wird unter dem Gesichtspunkt einer Norm der Wert eines (demnach kausalitätslos) Gegebenen bestimmt, so wird die genetische Methode gegebenenfalls der kritischen weichen müssen (Willensfreiheit 195). Wendet W. die genetische Methode bei Beleuchtung der Handlungs- und Wahlfreiheit an, so kann er das Problem in seiner letzten Form — der Freiheit des Wollens — nur lösen, nachdem er die Unmöglichkeit der Lösung auf genetischem Wege gezeigt, durch die kritische Methode. Den Übergang von genetischer zu kritischer Methode der Betrachtungsweise vollzieht W. entsprechend seiner Anschauung, daß die genetische Methode versagt bei den „Axiomen", den „Voraussetzungen eines Beweises". Da die Persönlichkeit für ihn ein solches ist, so hat hier nur die kritische Methode Geltung (vgl. Krit. oder genet. Methode? Prälud. 287 ff.).

Es ist eine Lieblingsidee W.s — vielleicht herzuleiten aus seiner metaphysikfeindlichen Stimmung —, die Normen mit ihrer rein ethischen Tendenz Maßstab sein und die

Lösung mannigfacher Probleme herbeiführen zu lassen (vgl. Über W. Fr.; Über d. Einfl. d. W. a. d. Denken; Lehre vom Zufall; Krit. od. gen. Meth.; Normen u. Naturgesetze).

Der praktisch-ethische Wert solcher Betrachtungsweise sei voll anerkannt. Gewiß, der Mensch als Naturprodukt und -objekt unterliegt einer anderen Betrachtungsweise, denn als ethische Persönlichkeit. Aber doch muß der Wechsel der Methoden und ihr gegenseitiger Ausschluß insofern überraschen, als Wählen und Handeln — aus dem Wollen, damit aus der Persönlichkeit stammend — mit anderer Methode behandelt werden als das Wollen; und es scheint der Umstand, daß die Verantwortung, die ethische Bewertung, doch auch bei den beiden ersten Phasen beibehalten ist, die Entgleisung offenkundig zu machen. Wenn aber das durchaus besonnene, vorsichtige Resultat, welches die Bedingtheit der Lösung des Problems nicht verkennen läßt, Anerkennung heischt, so ist dies daraus zu erklären, daß streng empirische Betrachtungsweise vorherrscht und praktische Erwägungen und Konsequenzen korrigierend und überwachend die Hand führten.

Windelband selbst kennzeichnet einmal (Üb. W. Fr. 75) seine Stellung als „inneren Determinismus". Mittelpunkt ist ihm die freie — weil verantwortliche — wollende Persönlichkeit. In ihren Auswirkungen ist aber jede Willensentscheidung und damit die daraus resultierende Handlung dem Gesetz der Motivation unterworfen und dem der Kausalität, Gesetzen, deren Geltung — und damit die Verantwortlichkeit — allerdings nur bis zur Persönlichkeit reicht, sofern diese anderen Gesetzen unterworfen ist.

Der Wunsch aber dürfte berechtigt sein, daß der Verfasser der Vorlesungen „Über Willensfreiheit" der populären Darstellung das wissenschaftliche Gewand anlegen und — wie er selbst sagt: das „weitschichtige Material (der reichen Literatur) in kritischer Beleuchtung . . . um den vorliegenden

Text . . . gruppieren“ möge. (Üb. W. Fr. Einltg. V.) Ob aber dann dieser und der Gang der Untersuchung in gleicher Gestalt festgehalten wird, muß dahingestellt bleiben; jedenfalls scheint das letzte Wort über unser Problem durch Windelbands Vorlesungen noch nicht gesprochen zu sein.

6. Ed. v. Hartmann.

a) Metaphysische und psychologische Voraussetzungen.

Im Gegensatz zu dem die Metaphysik negierenden Windelband steht Ed. v. Hartmann, ein Denker, dessen Stellung zu den Problemen überhaupt und besonders zu dem vorliegenden ohne Berücksichtigung seiner metaphysischen Anschauungen letzten Grundes unverstanden bleiben würde. Aus dem Reiche der Metaphysik schweben die Probleme und Fragen heran, um nach ihrem Durchgang durch die Welt der Erscheinung und Erfahrung wieder in den Höhen der Metaphysik zu entschwinden.

Erwägungen erkenntnistheoretischer Art sind es, welche v. Hartmann zur Metaphysik führen. „Das Bemühen, sich im Ablauf des Bewußtseinsinhaltes kausal zu orientieren“ (Kategorienlehre 372), leitet zu einem „transzendentalen Realismus“ mit seiner Behauptung einer extramentalen Welt. Hinter den Erscheinungen, die unsern Wahrnehmungsinhalt ausmachen, ruhen die sie verursachenden „Dinge-an-sich“ — mit jenen verknüpft durch das Band der transzendentalen Kausalität, die Brücke zwischen Transzendentem und Immanentem. Diese Dinge-an-sich existieren realiter, ja sie sind — wenn auch nur mittelbar — zu erkennen. Mehr noch: da die Daseinsformen der Dinge mit den Denkformen

unseres Intellekts übereinstimmen — gemäß der Annahme einer beide umfassenden, beide durchwaltenden (Welt-) Vernunft, — und sofern dadurch der Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungsgegenstände eine solche der sie erzeugenden Realitäten entspricht, sind sogar über der letzteren Beschaffenheit genauere Aussagen zu machen.

Das allem zugrunde liegende Absolute, das alles umfassende, alles setzende Subjekt, hinter allem Bewußtsein liegend, ist das „Unbewußte“ [1]), der „Weltgeist“, das „All-Eine“, der „Weltgrund“. In ihm ist Natur und Geist, Physisches und Psychisches, Ich und Nicht-Ich identisch. Zwei Attribute in untrennbarer Einheit und (ursprünglicher) Harmonie kommen diesem Unbewußten zu: Vorstellung (Idee, Vernunft, Intellekt) und Wille (Logisches und Alogisches).

Der Wille, aus der Ruhe der Potentialität heraustretend, die Harmonie störend, schuf sich in objektiver Erscheinung die Materie, die Welt und manifestierte sich in einer Vielheit von Willensatomen, d. h. von Individuen, damit antilogisch gegen die Vorstellung sich wendend. Diese sucht nun das ziellose Treiben des (antilogischen) Willens einmal dadurch zu korrigieren, daß sie sich selbst zum absoluten Weltzweck determiniert, das „Was“ oder „Wie“ der Welt bestimmt, dann aber, indem sie den Willen in seine Latenz, ins Nicht-Wollen, zurückzudrängen sucht durch Setzung des Bewußtseins in den einzelnen Willenssplittern, den Individuen. Gelungen sei der Weltprozeß, wenn die Idee vom Wollen loskommen, ihn sich unterwerfen könnte, wenn sie ihm einen negativen Inhalt gäbe, ihn damit verneinte.

Möglich ist dies nur durch das Mittel des Bewußt-

---

[1]) Nach v. H.'s eigener Anschauung eine Bezeichnung mit lediglich prophylaktischem Wert (Ph. d. U. II. [11] 201. I., Vorw. XLVII.).

seins. Dieses Bewußtsein ist ein „sekundärer Zustand", eine „Erscheinung des Unbewußten", an und für sich „nach Form und Inhalt unproduktiv, rein rezeptiv und bloß ein passives Produkt, Begleiterscheinung oder Nebenerfolg unbewußter Vorgänge" (Mod. Psych. 122), unbedingt geknüpft an die „Gehirnschwingungen" (Ph. d. U. II, 31), aber entstanden durch die Art und Weise, „wie das Vorstellen zu seinem Gegenstande kommt" (II, 32). (So wichtig aber ist im Weltprozeß das Bewußtsein, weil in ihm allein Vorstellen ohne Wollen möglich ist, weil es ist: „die Emanzipation der Vorstellung vom Willen" |II, 33|.) Von außen, von der organisierten Materie wird eine Vorstellung imprägniert (II, 34). „Die Stupefaktion des Willens über die nicht von ihm gewollte und doch empfindlich vorhandene Existenz der Vorstellung" (II, 33) ist das Bewußtsein. Aber, da Wille und Vorstellung als „Unbewußtes" unzertrennlich vereint sind, so kann „folglich erstens das Stutzen nur von beiden Seiten des Unbewußten, Wille und Vorstellung im Verein, d. h. von einem erfüllten Willen, oder einer gewollten Vorstellung vollzogen werden, und kann zweitens das, was an dem Stutzen Vorstellung ist, nur durch einen Willen existieren, dessen Inhalt es bildet. Mithin ist die Sache nur so zu denken, daß die von außen imprägnierte Vorstellung als Motiv auf den Willen wirkt und zwar einen solchen Willen hervorruft, dessen Inhalt es ist, sie zu negieren" (II, 34). „Erst indem der hinausstrahlende Wille einen Widerstand findet, an dem er sich staut oder bricht, kann er zur objektiven Erscheinung des Daseins, zur subjektiven Erscheinung des Bewußtseins führen; einen solchen Widerstand kann er aber nur an seinesgleichen finden, an einem andern Willen, mit dem ihm eine gewisse Wirkenssphäre gemeinsam ist, während dessen Wirkensrichtung und Ziel dem seinigen in gewissem Sinne entgegengesetzt ist" (Ph. d. U. II, 37). Die Frage

nun, wie überhaupt der psychische Individualwillen mit irgendeinem andern Willen (den Atomwillen des Gehirns) in Berührung kommen kann, wird gelöst durch die doppelte Erwägung, daß einmal eine Wechselwirkung ermöglicht wird durch die gemeinsame metaphysische Substanz, und dann, daß die Atomwillen untereinander — die objektiv realen Erscheinungen des Allwillens —, deren Summe den Individualwillen (Seele), den Individualgeist, ausmacht, in bezug auf ihre Vorstellungsinhalte „die gemeinsame Sphäre ihrer Berührung ebensowohl wie die entgegengesetzte Strebensrichtung in sich tragen“ (II, 39)[1].

Somit erkennen wir, daß zur endlichen Erlösung des Absoluten eine möglichst große Anzahl von Bewußtseinen, von Individuen nötig ist, in denen als sittliches Bewußtsein das Streben herrscht: „Sich hinzugeben um der Wesensidentität aller willen der objektiven Teleologie des Weltprozesses“ (vgl. zur Gesch. des Pess. 287), um einen möglichst großen Teil des erfüllten Weltwillens umzusetzen in bewußtes Streben nach Selbstverneinung. Damit ist der Welt wie dem einzelnen sein Zweck gesetzt; und so bekundet sich die Tätigkeit des Unbewußten zweckmäßig in Natur und Bewußtsein und lenkt alle Entwicklung zu seinem Zweck. So ist „der Weltprozeß . . . die Fleischwerdung, das Leiden und die Erlösung des Absoluten“ (Falckenberg: Gesch. d. n. Ph.[5] 542).

Es erübrigt noch, den Anstoß des Weltprozesses näher ins Auge zu fassen und ihn zugleich mit der Frage nach der Freiheit in Zusammenhang zu bringen.

---

[1]) Vgl. noch Ph. d. U. II, 126: „Das Individuum ist ein Ding, welches alle fünf möglichen Arten von Einheiten in sich verbindet: 1. räumliche Einheit (der Gestalt); 2. zeitliche Einheit (Kontinuität des Wirkens); 3. Einheit der (inneren) Ursache; 4. Einheit des Zweckes; 5. Einheit der Wechselwirkung der Teile untereinander.“

Der ursprüngliche Zustand im Unbewußten war die Ruhe. Das absolut zufällige, grundlose, unmotivierte Heraustreten des Willens aus dem Zustande der Latenz in den des Daseins müssen wir als einen mit absoluter transzendenter Freiheit geschehenen Akt ansehen, „denn grundlose Initiative ist Freiheit“ (vgl. Drews 143). „Das Einzige, was nicht logisch begründet ist, ist das „daß“ des allgemeinen Daseins; dieses allein ist durch einen freien Akt geworden“ (Sittl. Bew. 390). Damit ist aber das Logische, die Vernunft, die den Weltzweck setzende und wirkende Idee als letzter Grund der Notwendigkeit anerkannt. Sie umfaßt die Kausalität und Finalität, nicht zwei einander widersprechende Gesetze, sondern nur „verschiedene Adspekte einer und derselben Sache“ (Kateg. 473). Die Finalität bestimmt das Gesetz, nach welchem die Kausalität wirkt (ib.). Somit umspannt die Idee mit der Setzung ihres Zweckes vermittels der Kausalität und Finalität das Weltall, die Materie und den Geist (Ph. d. U. I, 38).

Wenden wir uns nun zu den Individuen, diesen „gewollten Gedanken des Unbewußten“.

Das Bewußtsein, mit dem das Individuum begabt ist, ist letzten Endes Geschenk des Unbewußten; in den Gehirnfunktionen wirkt es sich aus. Auch ihm eignet Vorstellung und Wille, ein Abglanz des Unbewußten, wie seine Vernunft „ein Strahl der allgemeinen, ewigen Weltvernunft“ ist (Sittl. Bew. 273). Die Synthese der Vorstellung ist „ein unbewußter Aufbau aus relativ unbewußten Willenskollisionen“ (Kateg. 48); der Wille mit der Funktion der Übersetzung des Idealen ins Reale (Ph. d. U. II, 120), das produktive Wollen, ist „Summationsphänomen“ aller Atomwollungen; aber noch mehr: „es kommt nämlich auf jeder Individualitätsstufe noch ein Plus von Wollen hinzu, das dem Eigenwillen (im engeren Sinne) dieser Individualitätsstufe entspricht“ (Moderne Psych. 197 vgl. 288). Zusammen-

fassend kann man die Summe der auf den betreffenden Organismus gerichteten Tätigkeit des einen Unbewußten „Seele“ nennen, die Einheit der unbewußten psychischen Funktionen (Mod. Psych. 288).

Wir haben gesehen, daß zur Erreichung des Weltzwecks das Unbewußte Bewußtsein in Individuen notwendig braucht, daß also die Individuen dann diesen Zweck (den sittlichen) fördern, wenn das Individuum „die Zwecke des Unbewußten zu Zwecken seines Bewußtseins“ macht (Ph. d. U. II, 403). Ein Zweck aber ist für mich „ein von mir vorgestellter und gewollter zukünftiger Vorgang, dessen Verwirklichung ich nicht direkt, sondern nur durch kausale Zwischenglieder (Mittel) herbeizuführen imstande bin“ (Ph. d. U. I, 37). Diese „kausalen Zwischenglieder“, diese „Mittel“ sind Handlungen, Taten, äußerer oder innerer Art, deren Zustandekommen ein durchaus kompliziertes ist. Das psychische Urphänomen ist das bewußte Gefühl[1]), „Reaktion des Willens auf eine ihm widerfahrene Hemmung“ (Mod. Ps. 199). Aus solchen Gefühlen setzen sich die Empfindungen zusammen; aus ihnen wird durch Kategorialfunktionen die Anschauung, aus Anschauungen durch andere Kategorialfunktionen die sinnliche, bewußte Vorstellung (z. B. einer auszuführenden Handlung) gebildet (vgl. Ph. d. U. I, vorw. XXXV). Diese Vorstellung wirkt als (äußeres) Motiv oder Erregungsgrund auf alle von ihr erregbaren Triebe, die im Charakter[2]) gegeben sind (Sittl. Bew. 366), der die Entscheidung trifft, ob und welche Vorstellungen „Motive“ werden sollen (Mod. Ps. 197). Die Resultante der aus allen Trieben entspringenden Begehrungen ist „der aktuelle Wille, welcher unaufhaltsam und unmittelbar die Tat involviert, wenn diese nicht durch physische Ursachen verhindert ist“

[1]) Über Gefühl beim Motivationsvorgang vgl. Mod. Ps. 197 u. 198.

[2]) Eine „materielle, molekulare Prädisposition zu bestimmtem Begehren“ (Mod. Ps. 197; Ph. d. U. I, 60 f.).

(Ph. d. U. I, 226). Die Triebe oder Charakteranlagen gelten somit als innere Triebfedern des Handelns, die Motive als äußere (I, 61).

Der Charakter, der „Reaktionsmodus auf jede besondere Klasse von Motiven, oder . . . die Zusammenfassung der Erregungsfähigkeiten jeder besonderen Klasse von Begehrungen“ (Ph. d. U. I, 226), ist der Ausfluß des eigentlichsten, praktischen Ich des Menschen, der Seele (vgl. I, 228). Das aber, was den Charakter der Gesinnungen und Handlungen bedingt, liegt in der tiefsten Nacht des Unbewußten (I, 230). Und was den Prozeß der Reaktion des Willens auf das Motiv und das Widerspiel der Begehrungen zu der einen Resultante, dem Wollen, anlangt, so müssen wir auch hier gestehen: „Wir kennen in jedem einzelnen Falle nur das Anfangsglied, das Motiv und das Endglied, das bestimmte Wollen als Resultat, aber was das auf das Motiv Reagierende sei, können wir niemals erfahren“ (I, 226 f).

Nach dieser möglichst allgemein gehaltenen Voruntersuchung[1]) sind wir bei der Frage angelangt: Wie steht es nun auf dem Grunde solcher metaphysischen und psychologischen Voraussetzungen mit der menschlichen Freiheit? Der Mensch fühlt sich frei (Sittl. Bew. 367, 368), aber ist er's wirklich und in welchem Maße?

b) Über Indeterminismus (lib. arb. indiff.).

Zur wirksameren Konsolidierung der eigenen Position widmet v. Hartmann dem „Gespenst“ des liberum arbitrium indifferentiae ein eigenes, ausführliches Kapitel (Sittl. Bew. 363—379).

[1]) Nur das Allernotwendigste konnte aus dem überreichen Material vorgeführt werden. Der Raum wie die Aufgabe versagt es mir, den mannigfachen Verzweigungen der v. H.schen Anschauungen in ihrer ganzen Tiefe und Ausführlichkeit nachzugehen.

Das lib. arb. ind. ist negativ ausgedrückt: „die Freiheit von der gesetzmäßigen Determination des Willens durch die Beschaffenheit der Charakteranlagen und der durch dieselben zu Motiven gestempelten Vorstellungen“ (Sittl. Bew. 363). Schon die kurzen Ausführungen psychologischer Art über den Charakter und den Motivationsvorgang widerlegen im Prinzip diese Anschauung. v. H. geht nun die einzelnen, das lib. arb. ind. scheinbar stützenden Argumente durch und zeigt ihre Unhaltbarkeit.

a) „Die indeterministische Freiheit ist nicht eine unmittelbare Aussage der inneren Erfahrung“ (364). Unzulängliche Selbstbeobachtung, unzulängliche Einsicht in den Motivationsvorgang, Selbsttäuschung, geflossen aus dem „Dünkel der Menschenwürde“, trüben den Blick. Der Nachweis, wie diese Selbsttäuschung zustande gekommen ist, wird die innere Erfahrung der indeterministischen Willensfreiheit hinfällig machen.

Die Freiheit von Zwang durch Motive wird verwechselt mit der Freiheit von jeder Determination; und doch muß beachtet werden, daß wir in jedem Falle, wo wir die Vorstellungen zu Motiven erheben, dies nicht willkürlich tun, „sondern nach der Notwendigkeit unserer charakterologischen Veranlagung, also nichts weniger als frei“ (366). Die Erwägung ferner, welche aus der Reflexion über die Selbstbeherrschung fließt (s. S. 53 dieser Arbeit), daß es in meiner Macht liegt, die bedingungslose Abhängigkeit von den gegebenen Motiven zu negieren durch selbsttätig erzeugte Motive, wird hinfällig durch die „psychologische Genesis des Willens“. Der Wille der Selbstbeherrschung bedarf selbst erst eines Motivs, um aktuell zu werden, jenes dauernden Bewußtseinszieles nämlich, „welches als Maxime das Handeln bestimmt“ (367). Es zeigt sich, daß „die unmittelbare Bewußtseinsangabe ihr Nichtwissen voreilig

zu der Annahme eines Nichtseins erweitert“ (369). Die innere Erfahrung schließt zu leicht von der Behauptung: ich bin mir einer Determination des Willens nicht bewußt — auf den Gedanken: also existiert sie nicht (370), denn der Kausalzusammenhang tritt nicht immer klar ins Licht des Bewußtseins (vgl. Kateg. 380). Die unmittelbare Selbstwahrnehmung lehrt über die Existenz einer Determination nichts, sondern nur über deren „Unbewußtheit im Falle ihrer Existenz“ (Sittl. Bew. 370), läßt also das Problem, ob der Wille determiniert sei oder nicht, durchaus offen. Der Mensch hat „das ganz richtige Gefühl, daß zur sittlichen Betätigung eine gewisse innere Freiheit ... unerläßlich ist“ (367), aber er verbindet damit die erklärliche Neigung, „sein Gefühl von der Notwendigkeit der inneren Freiheit überhaupt auf die Freiheit von jeder Determination des Willens zu beziehen“ (ib.). Doch die „Genesis des Wollens“ mit ihrer psychologischen Gesetzmäßigkeit zerstört diese Illusion.

b) „Die indeterministische Willensfreiheit ist nicht eine zur Erklärung gewisser psychologischer und ethischer Phänomene unentbehrliche Hypothese“ (371). Wenn man die indeterministische Willensfreiheit vor allem zur Erklärung des Gefühls der sittlichen Verantwortung für unentbehrlich hält, so ist demgegenüber hinzuweisen auf das Wesen der Verantwortung: „meine innere sittliche Verantwortung beruht auf der Selbstbeherrschung der Willensentscheidung vermittels der Determination durch selbstgesetzte Motive und reicht nur so weit, wie die Machtsphäre dieser Determination, und meine äußere Verantwortlichkeit ruht auf der Zurechnungsfähigkeit, die mit der Aufhebung der gesetzmäßigen Determination durch die Vorstellung von Strafen und Nachteilen selbst aufgehoben ist“ (378).

Ein anderes Phänomen, das die Annahme der in-

deterministischen Willensfreiheit unentbehrlich machen soll, ist die ethische Sinnesänderung oder Wiedergeburt (μετάνοια) (373). Hier gilt es jedoch zu bedenken, daß die Gesinnung, aus welcher notwendigerweise solche sittliche Umwandlung erfolgen muß, nur allmählich auf Grund langer Vorbereitung werden kann, wobei die angebliche „Plötzlichkeit" der Sinnesänderung nur die „des äußeren Verhaltens" sein kann, „der letzte Entschluß zum Losreißen von den bisherigen Lebensgewohnheiten" (374). Man wird durch vorurteilsloses Studium solcher Fälle, die einen psychologischen Einblick gestatten, auch die Motive zur allmählichen inneren Umwandlung erkennen und von ihnen rückschließend auch die dem genaueren Einblick entzogenen Fälle als motiviert betrachten dürfen.

Die Annahme der indeterministischen Freiheit endlich zur Erklärung des Ursprungs des Bösen in einer von der Allgüte Gottes ursprünglich gutgeschaffenen Welt kann nur bestehen auf Kosten der Allwissenheit Gottes; ein unwichtiges Attribut Gottes wird damit verteidigt zugunsten eines wichtigeren (375).

c) „Die indeterministische Willensfreiheit steht im Widerspruch mit allgemein anerkannten Grundsätzen der Metaphysik" (375). Welche der Hauptformen gesetzmäßigen Zusammenhangs der Momente des Weltganzen man annehmen mag (Kausalität, Teleologie, logische Notwendigkeit), immer kann „die unter ihnen auf den Weltenthron gesetzte nur dann den gesetzmäßigen Zusammenhang im Universum verbürgen, wenn sie jedes Geschehen, auch den allerkleinsten und unscheinbarsten Vorgang, von sich aus regelt und determiniert. Dann aber bleibt eben für die indeterministische Freiheit eines Individuums in der Welt kein Raum" (376).

d) „Die indeterministische Willensfreiheit ist unvereinbar mit den Grundbedingungen

des sittlichen Lebens“ (376). Sie zerstört jede Möglichkeit einer sittlichen Betätigung. Die Selbstbeherrschung, die Grundbedingung der Sittlichkeit (wie später genauer gezeigt wird), beruht „auf dem Hervorrufen von Motiven und der Determination des Willens durch diese“ (377), läßt also für indeterministische Neigungen keinen Platz. Erziehung, gegenseitiges Vertrauen und damit jeder gemütliche und sittliche Verkehr unter den Menschen gründet sich auf die Zuversicht der determinierenden Wirkung der Motive und auf die Überzeugung, daß der Charakter und die aus ihm fließenden Motive Handeln und Wollen bestimmen. Selbst der Verkehr „in juridischen Formen“, die Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit, kann nur Bestand haben, wenn „die Motivationskraft der auf Rechtsbruch gesetzten Rechtsnachteile und Strafen“ (377) in Wert bleibt, d. h. wenn der normale Prozeß der Genesis des Wollens wie die „Selbstbeherrschung der Willensentscheidung vermittels der Determination durch selbstgesetzte Motive“ (378) nicht gestört wird durch indeterministische Gedanken, nach welchen die Willensentscheidung „von der Beschaffenheit des Charakters ebenso unabhängig ist wie von derjenigen der Motive“ (378).

Aber: „wichtiger für die Ausrottung der indeterministischen Illusionen als alle Hervorkehrung der inneren und äußeren Widersprüche der letzteren“ (368) ist eine gründliche Erörterung der deterministischen Freiheitsformen, deren Darstellung v. Hartmanns eigenen Standpunkt enthüllt. Zu ihnen wenden wir uns jetzt.

c) Der Freiheitsbegriff.

In der richtigen Erkenntnis, das erst die Form eines Begriffes festgefügt sein muß, ehe man sie mit einem Inhalt anfüllen kann, schickt v. H. der eigentlichen Darlegung eine

Voruntersuchung über den Freiheitsbegriff als solchen voraus.

Negativ, relativ und „impotent", unproduktiv, inhaltsleer ist der Begriff der Freiheit. „Frei sein heißt nichts anderes als los und ledig sein; los und ledig sein ist aber ein ganz abstrakter, rein formeller und durchaus inhaltsleerer Begriff, solange man nicht hinzusetzt, wovon" (304). Das „Wovon", der Korrelatbegriff allgemeinster Art, ist der Zwang; Freiheit ist also allgemein „Negation des Zwanges". Der Zwang als solcher muß demnach ebenso spezialisiert werden in jedem einzelnen Falle wie die Freiheit selbst. Aber es sei betont: Der Inhalt der Freiheit, nie der Begriff als solcher, ist ausschlaggebend. Das wird bewiesen dadurch, daß die Vernunft es ist, welche die Forderung des Zwanges oder seiner Aufhebung resp. Einschränkung aufstellt, sich im konkreten Falle also nur auf den Inhalt der Freiheit (resp. des Zwanges) beziehen kann, denn an sich ist Freiheit ebenso vernunftgemäß wie Unfreiheit (315).

Betrachten wir kurz die „äußere" Freiheit in Staat und Kirche so ist sie oder ihr negatives Gegenbild: die Form des Zwangs, vernünftig auf politischem und sozialem Gebiet, sofern sie „zeitweilig die höchstmögliche Kulturentwicklung verbürgt" (316), unvernünftig, sofern sie die Kulturentwicklung hemmt. Nur ein Gebiet gibt es, auf dem jede Form des Zwanges unvernünftig ist, das religiöse. „Denn hier besteht das Wesen der Sache selbst in einem inneren geistigen Prozeß", dem Glauben, der sich nicht aufzwingen läßt (316). Die Form des Zwangs wie der Freiheit auf politischem wie sozialem Gebiet kann nur relativ sein; die Abhängigkeit (Zwang) der Individuen von ihresgleichen, von der umgebenden Natur und Kultur (317 f.), von „außen" ist von vornherein zuzugestehen. Vertauscht werden kann nur die „Form" der Unfreiheit. Diese Unfreiheit kann allerdings dem Gefühl ganz dieselbe Befriedigung gewähren wie

die Freiheit, wenn man sich bewußt wird: „nicht auf Freiheit vom Gesetz, sondern auf willige Unterwerfung unter das Gesetz kommt es an“ (318). So besteht die Aufgabe des Menschen „nicht in dem Erringen der Freiheit, sondern in dem Einwilligen in eine vernünftige Unfreiheit“ (ib.).

Diese programmatische Darstellung wird im folgenden eingehend belegt und erweitert, indem die Betrachtungen, welche dort das soziale und politische Gebiet betrafen (die „physische“ Freiheit), hier übertragen werden auf das sittliche Gebiet, d. h. die Betrachtung hat sich auf das psychologische Problem der Freiheit zu richten „oder auf die Frage nach der Abhängigkeit oder Unabhängigkeit des Willens von zwingenden Einflüssen, die als innere psychische Faktoren sich geltend machen“ (323).

Festzuhalten bleibt auch hier, daß der Begriff der Freiheit an sich negativ und relativ ist, eine rein formale Negation, die ihren konkreten Sinn erst erhält durch die bestimmte Relation.

Zwei Hauptgebiete wird die Darstellung zu sondern haben, das theoretische und praktische.

1. Nur intellektuelle Funktionen — mit unbewußter Willensbeteiligung — sind mit Bewußtsein aktiv; also die innere theoretische Freiheit wird eine solche sein, Freiheit „von jeder unmittelbaren Beziehung auf das Praktische“ (unter „Ausschluß jeder unmittelbaren Willensbeteiligung“) (326). Rationale Freiheit — für rationales Denken — und ästhetische Freiheit — für ästhetische Empfindung und Anschauung — sind der theoretischen Freiheit Unterarten. Einschränkungen beider Arten, wie solche durch Anlagen oder Vorurteile [1]) sind

[1]) Eine „Folge des Primats des Willens im Bewußtsein“ (327), bewußt oder unbewußt (ib.). (Vgl. auch 327 Anm.)

durch die Selbsterziehung zu beseitigen, um die theoretische Freiheit als Vorbereitungsstufe, als Bedingung der sittlichen (praktischen) Freiheit verwerten zu können. Es werden nämlich durch Denken theoretische Grundsätze für das sittliche Handeln aufgestellt und durch ästhetisches Urteil wird der Anwendung der sittlichen Grundsätze der feinere, gefälligere Schliff gegeben (328) und die „Lücken der abstrakten moralischen Theorie (werden) durch unbewußt inspirierte Intuition“ (327) gefüllt. Aber als Vorbereitungsstufe hört die theoretische Freiheit auf, wo die Willensbeteiligung beginnt.

2. Die praktische Freiheit im vollsten Sinne, die Gebundenheit des Willens nur an sich selbst, betont die „Willkür“ (328), die „absolute Unabhängigkeit des Ich“ (329); sie ist unerreichbar, sofern auch hier „das Wollen jeden Augenblicks durch zureichende Ursachen bestimmt“ ist (329); sie muß also in engerem Sinne bestimmt werden. Deshalb werden nun die einzelnen möglichen Inhalte der praktischen Freiheit durchgegangen.

Die individuelle Selbsttätigkeit ist „die Freiheit von dämonischem Besessensein“; sie wird aufgehoben — und damit die Verantwortung[1]) und Zurechnungsfähigkeit[2]) — „wenn mein Handeln . . . von einem andern Geist oder Willen ausgeht“ . . . (330). Dies kann geschehen, „wenn die Tat durch zufällige Umstände oder durch unverschuldeten Irrtum hervorgerufen war“ (330), oder wenn der Täter sich

---

[1]) „Nicht dafür wird der Mensch verantwortlich gemacht, daß er ein solcher ist, sondern daß er so handelt“ (348).

[2]) „Die Zurechnungsfähigkeit wird als vorhanden angenommen, wenn der normale Prozeß der Genesis des Wollens durch keinerlei pathologische Einflüsse getrübt ist; aber sie wird dem normalen Geisteszustande doch eben nur darum zugeschrieben, weil derselbe als der Selbstbeherrschung durch selbsterzeugte Motive fähig vorausgesetzt wird“ (377).

in einem Geisteszustande pathologischer Art befand, welcher den normalen psychologischen Prozeß der Genesis des Wollens störte (332), wie Irresein, Somnambulie und Schlaftrunkenheit, Rausch und Narkose, habituelles Laster und krankhafte Affekte und Leidenschaften (332—339).

Heben diese Zustände die individuelle Selbsttätigkeit und damit die Verantwortung auf, so wird dieselbe eingeschränkt durch „unwillkürlich im Bewußtsein auftauchende Wahrnehmungs- und Vorstellungsreihen“ (339), die im Traume vollkommen die bewußte Aktivität der Vorstellungserzeugung außer Tätigkeit setzen, aber im wachen Zustande gehemmt werden durch das Mittel des bewußten Willens, die „Aufmerksamkeit“ (341).

Sichergestellt wird die individuelle Selbsttätigkeit durch die Selbstbeherrschung, „die Freiheit von dem unmittelbaren Willenszwang durch anschauliche, sinnlich wahrnehmbare Motive“ (343). Sie ist zu erringen nur durch eigene Arbeit, zu steigern durch fortgesetzte Übung (347). Eine große Rolle spielt die Selbstbeherrschung bei der Pflichterfüllung im Kampfe mit widerstrebenden Neigungen als ein unentbehrliches „Vehikel für das Zustandekommen sittlichen Handelns“ (344). Es ist nämlich die „Überwindung der übrigen Motive durch ein konsequent verfolgtes ... Bewußtseinsziel“ (346) sittlicher Art (347).

Mit der Selbstbeherrschung hängt zusammen — ist gleichsam der Kern derselben — die Selbstverleugnung, d. h. „die Freiheit vom Zwange des Egoismus“ (350). Erst so wird die Selbstbeherrschung davor sichergestellt, „im Dienste des Bösen statt des Guten verbraucht zu werden“, wird sie geschützt, unsittlich statt sittlich zu sein (351 vgl. 53—59).

Im Grunde all dieser Arten der Freiheit schlummert die „Autonomie des Willens“, d. h. „die Freiheit

von dem Zwang des Willens durch eine äußere Autorität“ (351).

Ohne an sich sittlich zu sein, wird sie es nur durch die Befreiung vom Egoismus, d. h. durch ihre Verbindung mit der Selbstverleugnung. Auch der Selbstbeherrschung kann der Wille nicht entraten, sofern sie ist „eine Art List des bewußten Willens, um die Naturkräfte, die in der Seele schlummern, nach seinen Intentionen zu dirigieren“ (354). Er selbst nämlich, der bewußte Wille, ist an sich unmittelbar nicht stark genug, um die Affekte und Leidenschaften zu unterdrücken; aber er erzeugt Vorstellungen, „die als Gegenmotive wirken, indem sie entgegengesetzt gerichtete Triebe motivieren“ (354). Dadurch entfesselt er „andere bisher latente Kräfte der psychologischen Maschinerie“ (ib.) zu seiner Hilfe (vgl. das Bild 354). Die Grenze dieser Willensmacht ist neben der pathologischen Beschränkung[1]) der Selbstbeherrschung ein Überwiegen des Stärkegrades der Versuchung über die vom Willen aufgestellten Gegenmotive.

Schließlich aber muß bei allen Bestrebungen als fester Punkt vorausgesetzt werden das Vorhandensein eines nach Verwirklichung strebenden sittlichen Bewußtseins oder eines Gewissens (358). Das sittliche Bewußtsein muß seine Verwirklichung gestalten nach Maximen oder Prinzipien, d. h. nach von der praktischen Vernunft gesetzten Regeln, Zwecken und Zielen. Durch diese übt sie die Herrschaft aus in der Seele des Menschen, verleiht dem Willen vermittels der vernünftigen Bestimmungsgründe ein Übergewicht über die gefühlsmäßigen Motive (360 f) und damit Autonomie[2]).

Mit diesem Ergebnis ist die höchste und wichtigste

[1]) Es sei hierbei auch beachet, daß die Übergänge von gesundem zu krankem Geistesleben durchaus flüssige sind (355).

[2]) Hiermit läßt sich das Freiheitsgefühl wie das der Selbsttätigkeit beim Handeln (370) durchaus vereinigen, sofern selbstgesetzte, vernunftgemäße Zwecke in finaler — und selbstgesetzte, vernunftgemäße Regeln in kausaler Richtung die Entwicklung bestimmen.

Gestalt der inneren Freiheit erreicht: die sittliche Autonomie der praktischen Vernunft, die höchste Form, „in welcher die Selbstbeherrschung im Dienst der Sittlichkeit zur Erscheinung gelangen kann“ (361).

Aber abschließend dürfen wir uns der Erwägung nicht entziehen — wie wir überhaupt die Relativität der Freiheit in allen ihren Formen erkannten —, daß „alle Formen der inneren Freiheit . . . immer nur Verlegungen und Übertragungen der Herrschaft von einem Teil der Seele auf den andern“ (362) sind. Die Freiheit auf dem einen Gebiet hat als Korrelat notwendig die Unfreiheit für die unterworfenen Gebiete; und der Fortschritt zum Höheren ist ein Fortschritt zur Unfreiheit. „Nur vom Standpunkt des herrschenden Teiles betrachtet“ erscheint dieser als errungene Freiheit (363). „Die Herrschaft selbst ist wiederum keine freie, sondern eine gesetzmäßige, obzwar autonome“ (ib.).

So geht das Gesamtresultat dieser Betrachtung dahin: „Die sittliche Betätigung bedarf gewisser Formen der Freiheit, d. h. der Ledigkeit von gewissen Arten des Zwangs; aber diejenigen Faktoren, denen die ungehemmte Betätigung dadurch verbürgt werden soll, liegen selbst durchweg und ausschließlich innerhalb der gesetzmäßigen psychologischen Determination“ . . . „Die freie Betätigung jener Faktoren hat zu ihrem Korrelat die Unfreiheit der andern psychologischen Faktoren, d. h. der Fortschritt in der sittlichen Freiheit besteht in der fortschreitenden Unterwerfung aller psychologischen Faktoren unter die Oligarchie der sittlich wirkenden Faktoren; das technische Werkzeug in diesem Fortschritt ist die Selbstbeherrschung und die Vervollkommnung derselben durch Übung“ (391).

Die letzte Untersuchung über die transzendentale (transzendente) Freiheit verläßt bereits den Boden der Empirie und steht nur theoretisch mit der sittlichen Freiheit in Zusammenhang.

Die individuelle transzendentale Freiheit, die „Aseität des Individuums nach seiten seiner Essenz“ (380) ist durchaus zu verneinen, denn entweder hat „der Individualcharakter . . . eine ewig unveränderliche Beschaffenheit durch eine einmalige übernatürliche, freie Tat erhalten — dann ist diese Tat . . . eine Schöpfertat Gottes; oder aber derselbe ist auf dem natürlichen Wege der Zeugung, des Wachstums und der Modifikation . . . allmählich geworden. Dann sind auch die Neigungen zum Bösen und Guten Produkte einer natürlichen Kausalität . . .“ „In beiden Fällen aber ist von einer transzendentalen Freiheit des Individuums keine Rede mehr“ (389). Dagegen kommt dem Allwillen diese transzendentale Freiheit zu, aber „nur zum Wollen in formeller Hinsicht“ (390). Genauer ist diese Anschauung bereits bei den metaphysischen Erörterungen über die Entstehung der Welt dargelegt worden, weshalb hier darauf zurückgewiesen sei (vgl. S. 40—43 d. Arb.). Diese transzendentale Freiheit ist also nur ein unentbehrlicher metaphysischer Begriff.

Unmittelbar zwar berührt er das Individuum nicht mehr, steht außer jeder Beziehung zur sittlichen Freiheit des Individuums (390), hat aber wenigstens mittelbar immerhin einige Bedeutung und Wert für dasselbe.

Von zwei Seiten her kann man zur Lösung dieser letzten Frage gelangen, von der Betrachtung des Individualcharakters oder von der Stellung des „konkreten Monismus“ aus. Wir wählen gemäß der vorhergehenden Erörterungen das erstere, obschon die Darstellung vom konkreten Monismus aus den straffen systematischen Zusammenhang besser beleuchten würde.

Abgesehen von der determinierenden Beschaffenheit des Organismus eines Individuums und von der bestimmenden Gestaltung der Verhältnisse und Bedingungen, unter denen er sich entwickelt, ist das eigentlich determinierende

Moment das All-Eine, Gott als funktionierendes Subjekt (386 vgl. Ph. d. U. II, 264 f.), nicht ein ruhendes Sein, sondern im realen Prozeß begriffen (zur Selbst-[Welt-]Erlösung). Diesem All-Einen, Gott allein kann die Freiheit in absolutem Sinn eignen (Kat. 358 f.), die absolute Unabhängigkeit von etwas Außerhalb-Seiendem und etwas Einschränkendem; denn er ist und umschließt alles. Der Mensch seinerseits ist eine Erscheinungsform des göttlichen Geistes, eine „Besonderung", ein Stück der Gottheit, die „reale Manifestation des Absoluten" (647 Sittl. Bew.). So eignet die gleiche Gottesfreiheit auch ihm: die Determination durch das eigene Wesen. „Den Eigenwillen nur als Strahl des Allwillens, den eigenen Grund als Gottes Grund und sich selbst als göttlichen Wesens zu wissen, das tilgt jede Divergenz zwischen Einzelwille und Allwille, jede Fremdheit zwischen Mensch und Gott" (650) (vgl. „Heiligung"). Damit ist die endliche Lösung auf das religiöse Gebiet hinübergespielt (vgl. S. 651). In diesem Bewußtsein seiner Identität mit Gott empfindet der Mensch das Sittengesetz nicht mehr als lästige Fessel (649); er nimmt es auf als von ihm selbst gesetztes Sittengesetz — er macht Gottes Zweck zu seinem eigenen. Das heißt schließlich nichts anderes als: er verzichtet auf die Freiheit „zugunsten einer vernünftigen Unfreiheit" (363), die ihm „das entsagende und opferwillige Herz mit göttlichem Frieden erfüllt" (681)!

d) Beurteilung.

Die Beurteilung wird sich doppelt gestalten, je nachdem sie sich richtet auf die metaphysischen Grundlagen oder auf die empirische Entwicklung der Anschauungen über die Freiheit.

Es ist im höchsten Grade anerkennenswert, daß Ed. v. Hartmann in einer der Metaphysik besonders feind-

lichen Zeit ihre Unentbehrlichkeit mit solchem Nachdruck betont hat. Aber im einzelnen sind seine metaphysischen Voraussetzungen anfechtbar. Die Betrachtung der Dinge der Erfahrung ist ihm nur das Sprungbrett, um sich in das Reich der Dinge-an-sich zu erheben, in dem er mit Sicherheit und Kühnheit schaltet, aber den Blick verliert für die mehr oder minder große Wahrscheinlichkeit der Hypothesen. So wird seine Metaphysik, anstatt die Erweiterung und Vollendung aller einzelwissenschaftlichen Erkenntnisse zu sein, zu einer mythologischen Spekulation, die der zureichenden Gründe wie der Klarheit und Widerspruchslosigkeit nur zu oft entbehrt. (Einige Widersprüche bei Deter-Runze 150.)

Schon in logischer Hinsicht ist der Schluß auf ein Unbewußtes[1]) als Weltprinzip seltsam. Was einer Anzahl von Erscheinungen gemeinsames Moment ist, das wird als ihre Ursache angenommen; eine unmögliche Annahme! Was erst vom bewußten Willen abstrahiert ist, wird auf den unbewußten Willen übertragen. Der Grund zur plötzlichen Betätigung des unbewußten (All-) Willens ist unbekannt, sein grundloses, unmotiviertes, zufälliges Heraustreten aus der Latenz unbegreiflich. Ebenso unbegreiflich ist das Weltende. Man versteht ferner nicht, woher die Vorstellung im Bewußtsein den Gegenwillen zur Besiegung des Willens erhält. Der Zirkel bei Statuierung des Bewußtseins: Wollen wird durch Vorstellung, diese aber erst durch das Wollen existentiell — wird dadurch gelöst, daß dem „leeren Wollen", dem Ringen nach dem Sein, die Vorstellung ein zu wollender Inhalt wird. Aber ist ein Wille, der zu wollen beabsichtigt, nicht schon ein (Voll-) Wille!

Was nun seine prinzipielle Stellung zur Frage nach der

[1]) Man hat oft den Eindruck, als sei dies „Unbewußte" ein beliebter Lückenbüßer für alles Unerforschliche oder bisher noch Unerforschte.

Willensfreiheit angeht, so gründet v. Hartmann seine deterministische Anschauung auf eine durchaus indeterministische Basis. Der Weltprozeß nimmt seinen Anfang durch eine völlig grundlose, unmotivierte Tat des Willens im Unbewußten. Diese Ableitung des Weltdaseins aus der Indifferenz des liberum arbitrium muß um so mehr überraschen, als v. H. selbst eingesteht, ein indifferentes Prinzip sei unfähig, qualitativ bestimmtes Sein hervorzubringen. Und zudem bekennt er unumwunden bei dem heutigen Stand der Kenntnisse eine Dunkelheit und Undurchdringlichkeit der letzten Verbindungsglieder des Weltzusammenhangs. Diese Ergebnisse glauben wir demnach ablehnen zu müssen (vgl. Kurt: Selbstzers. usw. S. 82 f.).

Doch diese Beurteilung der v. H.schen Anschauungen betrifft mehr den allgemeinen metaphysischen Standpunkt als den Kern seiner Ansichten über das Freiheitsproblem. Sowie wir den festen Boden der Empirie unter den Füßen haben, dürfen wir den Ausführungen v. H.s hohe Anerkennung nicht versagen. Seine ausführliche Analyse des Freiheitsbegriffes schützt ihn vor Widersprüchen und Verwicklungen, die Ausprägung des Verhältnisses von Freiheit und Zwang läßt ihn die Kompliziertheit, die weiten Verzweigungen des Problems aufzeigen und ihnen nachgehen; und die Betonung der psychologisch-logischen Seite der Freiheitsfrage gestattet ihm, dem Problem eine Lösung zu geben, durch welche der wissenschaftlichen Forschungsstrenge wie dem sittlichen Bewußtsein und religiösen Gefühl Befriedigung gewährt und volles Genüge geleistet wird.

7. W. Wundt.

a) Psychologische und metaphysische Voraussetzungen.

Von Ed. v. Hartmann wenden wir uns zu dem letzten Denker, der uns beschäftigen soll, zu Wilhelm Wundt. Ein wohltuendes Gefühl der Sicherheit umfängt den Leser seiner Werke; man weiß hier den festen Boden besonnener, gründlichster Forschung unter den Füßen. Und wenn auch den Arbeiten der Glanz des äußeren Gewandes fehlt, so wird dieser Mangel voll aufgehoben durch die Gewißheit fester, logischer Geschlossenheit des ganzen Systems.

Psychologische Erörterungen stehen hier durchaus im Mittelpunkt, die bis ins Einzelne fundiert sind durch sorgfältigste Einzeluntersuchung. Gewiß, auch für Wundt steht die Unentbehrlichkeit der Metaphysik fest (System V), aber nur zögernd erhebt er sich in ihr Reich; ihm ist sie nicht (wie z. B. für v. Hartmann) Ausgangspunkt philosophischer Betrachtung, sondern vielmehr Endpunkt, Endergebnis sämtlicher Resultate auf den Gebieten der Einzelwissenschaften; ein Weltbild, aufgebaut auf der alleinigen Grundlage der Erfahrung vermittels der allein zulässigen Methode „der Verbindung der Tatsachen nach dem Prinzip von Grund und Folge“ (Syst. V). Für unsere Zwecke gilt es, unter der gewaltigen Fülle der Tatsachen und Untersuchungen sorgfältige Auswahl zu treffen, gilt es, den Faden der Darstellung in möglichst gerader Richtung auf unser Problem hinzuführen.

1. Über Vorstellen, Fühlen und Wollen.

Notwendiges Werkzeug aller Erkenntnis ist die subjektive Tätigkeit des Denkens, welches durch seine An-

wendung auf Vorstellungen zum Erkennen wird (Syst. 85). Den von den Merkmalen des Denkens völlig losgelösten Begriff des Erkennens oder „die jeder Einwirkung der Denkfunktionen vorausgehende Erfahrung“ bezeichnet man als die „unmittelbare Erfahrung“ („Erlebnisse“, Syst. 86). Von den objektiven Erfahrungsinhalten, den Vorstellungen, die weder erzeugt, noch willkürlich geändert werden können, scheiden sich die auf selbsttätiges Handeln und dessen Rückwirkungen bezogenen subjektiven, die Gefühle und Willenstätigkeiten. Schon hier treffen wir auf die Elementarfunktionen des Seelenlebens: Vorstellen, Fühlen und Wollen; Ereignisse, Handlungen, verschiedene Seiten der an sich einheitlichen, unmittelbaren Erfahrung (vgl. Syst. 38).

Da nun die Tatbestände des Seelenlebens zusammengesetzter Natur sind und die sämtlichen Gemütsvorgänge eine Entwicklungsreihe bilden, in der jedes folgende Glied die vorangegangenen Glieder voraussetzt (Philos. Studien VI, 381, Logik I, 76), so hat man zurückzugehen auf die letzten Elemente. Diese einfachsten Elemente der Vorstellungen sind — solche des objektiven Erfahrungsinhaltes, entstanden durch Reize physischer Art (Grundr. d. Ps. 45) — die Empfindungen, solche des subjektiven Erfahrungsinhaltes — die einfachen Gefühle (Grndr. 35), zentrale psychische Vorgänge. Beide Elemente sind ausgestattet mit den Bestimmungsstücken der Qualität und Intensität (Grndr. 36).

Drei Hauptklassen und ebensoviele Richtungen gegensätzlicher Bestimmtheit umfassen die Mannigfaltigkeit der Gefühlsqualitäten: Lust und Unlust, die „Qualitätsrichtungen“, Erregung und Beruhigung, die „Intensitätsrichtungen“, Spannung und Lösung, die „Zeitrichtungen“ der Gefühle (Vorles. üb. M. u. T. S. 236). Aus dieser ersten Stufe einfacher psychischer Elemente heben

sich heraus die (zusammengesetzten) „psychischen Gebilde", die aus Empfindungselementen sich aufbauenden Vorstellungen und die Verbindung einfacher Gefühle, die Gemütsbewegungen, welche ihrerseits zerfallen in die Affekte und Willensvorgänge (Grndr. 109 f.)

Ehe wir nach den Gesetzen fragen, welche das Zustandekommen und die Einheit dieser Gebilde beherrschen, müssen wir dem Wollen und seinen Vorgängen eine Betrachtung widmen.

Veränderungen der Vorstellungs- und Gefühlslage nennen wir Willenshandlungen, wenn jene durch einen Affekt — einen zusammenhängenden Gefühlsverlauf mit intensiverer Wirkung auf das Subjekt (Grndr. 204) — vorbereitet sind, die dann ihrerseits den Affekt selbst plötzlich beenden. Willensvorgang ist „der Affekt selbst zusammen mit dieser aus ihm hervorgehenden Endwirkung" (Grndr. 219), ein Prozeß höherer Stufe. Ist die den Willensvorgang abschließende Handlung eine äußere Bewegung, so ist er eine äußere Willenshandlung; als innere dagegen wird sie bezeichnet, wenn „die den erregenden Affekt aufhebende Wirkung selbst ein psychischer Vorgang ist, der sich unmittelbar durch keine äußeren Symptome verrät (Grndr. 229) (z. B. Begehren, Wollen, Stud. VI, 373 f.; Vorl. 247 f.; Grndz. d. phys. Ps. III, 249).

Die Vorstellungs- und Gefühlsverbindungen, welche eine Willenshandlung unmittelbar vorbereiten, heißen die Motive des Willens, und zwar: Beweggründe des Willens — als Vorstellungsbestandteile, Triebfedern desselben — als solche des Gefühls (Grndr. 222 vgl. Essays 330).

Die Entwicklung des Willens und die Unterscheidung der einzelnen Formen von Willenshandlungen ist bedingt durch eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen und Gefühlen, d. h. von den Motiven (Ess. 331, 333). Die Zahl der Motive

und ihre Intensität ist der Grund der Unterschiede, denn „nur von der Zahl und Stärke der Willenserregungen ist der Endeffekt, die Willenshandlung, abhängig“ (Ess. 333).

Wird innerhalb eines Affektes „ein einziges Gefühl mit begleitender Vorstellung zum Motiv (Grndr. 223), so erhalten wir einen einfachen Willensvorgang; die körperlichen Bewegungen, in die er endigt, heißen dann „Triebhandlungen“[1]) (Ess. 334). Zusammengesetzte Willenshandlungen oder „Willkürhandlungen“ (Grndr. 225) entstehen bei mehreren auf verschiedene Endwirkungen abzielenden Motiven, meist nach einem Kampf solcher widerstreitenden Motive (vgl. „Wahlvorgang“, „Wahlhandlung“, Grndr. 225). Schon an dieser Stelle sei erwähnt, daß nicht die Triebhandlungen (die eindeutig bestimmten), sondern erst die Willkürhandlungen (die mehrdeutig bestimmten) einer Beurteilung zugänglich sind, die sich bezieht auf die Qualität der Motive oder auf den „Grad der Vollständigkeit“ (Ess. 336). Also nicht die äußere Handlung, sondern die innere Wahlhandlung, die Gesinnung, erfährt ethische Beurteilung. „Und dieser Tatsache der Wahl . . . entspricht unser Freiheitsbewußtsein“ (Ess. 338).

Jener Kampf der Motive erleichtert sich bei häufiger Wiederholung; die zusammengesetzte Willenshandlung geht durch eine Art „regressiver Entwicklung“ in eine Triebhandlung über (Grndr. 230), ja diese weicht bei Abschwächung des Motives schließlich der automatischen Bewegung. „Der Willensvorgang . . , ist ein Reflexvorgang geworden“ durch „Mechanisierung der Vorgänge“ (Grndr. 231).

Wie Willensvorgänge — als „psychische Gebilde„ höherer Stufe — die Mitarbeit der einfachen Gebilde voraussetzen, so läßt sich umgekehrt die Mitwirkung des Willens

---

[1]) „Triebe sind . . . . . Gefühle mit intensiver Willensrichtung“ (Studien VI, 376).

bei jenen ebenso dartun, wodurch diesem seine zentrale Stellung im psychologischen Erleben angewiesen wird.

1. Da das eigenste Sein des einzelnen Subjekts das Wollen ist (Syst. 408), so nimmt die Vorstellung ihren Ursprung aus der Verbindung der „wollenden Subjekte"; sie wird damit zugleich das Mittel, welches „höhere Willenseinheiten entstehen läßt" (Syst. 408, vgl. 412). „Die Vorstellung läßt sich niemals ohne jenes Moment der Tätigkeit denken, das den Willen bereits enthält" (Syst. 387).

2. Die Grundformen des qualitativen Gefühlsinhaltes, Lust und Unlust, sind Willensrichtungen, und „ehe das Wollen aktuell wird, kündet es als Willensrichtung sich an" (Vorles. 248), hervorgerufen durch die Gegensätze [1]), in denen das einfache Gefühl sich bewegt (Stud. VI, 375; vgl. Log. III, 283). Sodann bringt dieses einfache Gefühl „die Größe der in einem gegebenen Moment vorhandenen Willensenergie" (Grndr. 268), sowie die bestimmte Phase des Willensvorganges selbst zum Ausdruck (ib.).

3. Sofern der Affekt mit einem Anfangsgefühl beginnt, welches seine Quelle in einer Vorstellung hat und ein von entsprechenden Gefühlen begleiteter „Vorstellungsverlauf" sich daran schließt, ist schon das eigentlich Wirkende als Wille erkannt. Dazu kommt, daß „die Affekte als Bestandteile von Willensvorgängen angesehen werden können (Grndr. 267), so daß sich alle Gemütsvorgänge dem Willensvorgang unterordnen, dessen Teilinhalte sie bilden (Stud. VI, 373. 374. 381. Log. III, 165). Das Wollen ist also ein zentraler, aber sehr zusammengesetzter seelischer Vorgang (Vorles. 242); denn auf der inneren Tätigkeit beruht schließlich alle Verbindung der Vorstellungen, deren Verlauf charakterisiert ist durch die Gefühle der Tätigkeit, des Gelingens oder Mißlingens (Vorles. 242, Grndr. 227). Das

[1]) Vgl. das Prinzip der „Kontraste". (Grndr. 402 u. 405.)

Wollen ist die Fähigkeit des Subjekts, sich den bevorzugten Gegenständen zu, von den verabscheuten sich abwenden zu können (vgl. Whal) — und die Fähigkeit, selbsttätig auf seine Vorstellungen zu wirken (Ess. 328; Log. I, 546). Einen abstrakten, leeren Willen gibt es nicht, nur einen „konkreten", d. h. einen solchen mit „Bewußtseinsinhalten".

Hier taucht ein neuerer Begriff auf, der des „Bewußtseins". Nicht ist es „eine Schaubühne", ein Ort, auf dem sich die Vorgänge des Vorstellens, Fühlens und Wollens abspielen, sondern es ist ein Ausdruck für das psychische Erleben überhaupt, für die Tatsache, daß wir innere Erfahrung haben (Grndr. 246 ff.). Als einheitliches Erleben umfaßt es jene Elemente, die erst durch (theoretische) Abstraktion in die unterschiedlichen Bestandteile gesondert werden. Aus der allgemeinen Verbindung der seelischen Erlebnisse heben sich einzelne Gebilde als engere Verbindungen heraus, die in simultanem oder sukzessivem Zusammenhang stehen. Da diese einzelnen Gebilde auf Willenstätigkeit beruhen, so ist auch das Bewußtsein im Grunde Willenstätigkeit. Seine Einheitsfunktion beruht auf seiner synthetischen Kraft; seine Grade (verschiedener Klarheit) reichen von dem „Momentanbewußtsein" (Syst. 568) bis zu den höchsten Graden der „Apperzeption".

Apperzeption nennen wir den einzelnen Vorgang im Bewußtsein, „durch den irgendein psychischer Inhalt zu klarer Auffassung gebracht wird"[1]) (Grndr. 252), während dem die Apperzeption umfassenden Zustand der Name „Aufmerksamkeit" beizulegen ist. Der Apperzeption kommen die spezialisierenden Beiworte der passiven (unvorbereiteten) und aktiven (vorbereiteten) zu, je nachdem der neue Inhalt sich ohne vorbereitende Gefühlswirkung, plötzlich, oder

[1]) „Perzeption" ist Eintritt einer Vorstellung in das „innere Blickfeld", „Apperzeption" ist der Eintritt einer Vorstellung in den „inneren Blickpunkt" des Bewußtseins (Grndr. 252; phys. Ps. III, 333).

durch derartige Wirkungen der Aufmerksamkeit aufdrängt (Grndr. 264). An beide Arten schließt sich das lebhafte Gefühl der (Selbst-)Tätigkeit an und erweist damit das Wollen als Grundtatsache auch der Apperzeption (Grndr. 268), diese als ein „Willensphänomen"; denn sie weist eben durch die gefühlsbetonten Vorstellungen als ihre Motive die Merkmale einer inneren Willenshandlung auf; und zwar ist die passive Apperzeption eine Triebhandlung, die aktive eine Willkürhandlung. Im Bewußtsein hat sie die Stellung einer Einheitsfunktion (phys. Psych. III, 573), indem sie getrennte Vorstellungen zwecks Neubildung solcher einheitlichen verbindet und ein Gefühl „des Zusammenhangs aller individuellen psychischen Erlebnisse" oder Willensvorgänge hervorruft das „Ich-Gefühl" (Grnd. 268), welches nach Verschmelzung mit seinem Gefühls- und Vorstellungsinhalt mit der Bezeichnung „Selbstbewußtsein" belegt wird (Grndr. 269). „Dieses Ich . . . ist unser Wollen. Es gibt schlechterdings nichts außer dem Menschen noch in ihm, was er voll und ganz sein eigen nennen könnte, ausgenommen seinen Willen" (Syst. 377).

2. Die psychischen Gesetze.

Der ganze Zusammenhang der Erscheinungen ist nun ein einziges System von Gründen und Folgen; d. h. das Kausalprinzip umschließt Natur- und Geisteswelt. Und zwar durchwaltet es die Natur vermittels der physischen (physikalischen) Kausalität, stellt aber den Zusammenhang der Bewußtseinsvorgänge her durch psychische Kausalität. Beide Arten sind nicht einander entgegengesetzt, sondern stellen sich in ihrer Unterschiedlichkeit dar je nach dem Standpunkt der Betrachtung und nach der Art denkender Verarbeitung (Syst. 593). Als ein beziehungsetzendes Prinzip kann der „psychophysche Parallelismus"

angesehen werden (Grndr. 394). Die psychische Kausalität ist Grundgesetz auf dem Gebiet des Seelenlebens, ist Grundlage der psychischen Entwicklungsgesetze. Während im Naturgeschehen Größenwerte Gegenstand der Beurteilung und Betrachtung sind, hat es die psychische Messung mit Wertgrößen zu tun (Syst. 595. Grndr. 400), läßt somit das Prinzip der Äquivalenz von Ursache und Wirkung nicht zu.

Hier herrscht vielmehr das Gesetz des Wachstums der Werte (des geistigen Wachstums, Grndr. 404) indem einmal „die Mannigfaltigkeit der geistigen Entwicklungen fortwährend sich erweitert" und sodann, „indem die in diesen Entwicklungen entstehenden Werte ihrem Grade nach zunehmen" (Syst. 304 f.; vgl. Ethik II, 72).

Darin zeigt sich zugleich das überall waltende „Prinzip schöpferischer Synthese" (Syst. 596; Grndr. 399), welches zu beobachten ist bei der Erscheinung, daß durch Wechselwirkung von den psychischen Elementen Gebilde erzeugt werden, welche ihrerseits Eigenschaften qualitativer Art besitzen, die in ihren Elementen noch nicht vorhanden waren (vgl. Gesetz der psychischen Resultanten, Grndr. 398)

Darauf stützt sich das Gesetz der „Heterogonie der Zwecke" (Syst. 328; Grndr. 404), wonach der endliche Effekt hinausreicht über den Umkreis der in den Motiven angenommenen Zwecke, wobei zugleich neue Motivreihen entstehen mit neuer schöpferischer Wirksamkeit (Grndr. 405; Eth. II, 52). Das letzte der psychischen Entwicklungsgesetze, das der „Entwicklung in Gegensätzen" (Grndr. 405), oder das der „psychischen Kontraste" (402) bezieht sich auf die Verhältnisse psychischer Inhalte zu einander und bringt die fundamentalen Eigenschaften der Gefühle, der Träger des Wollens und Handelns im Subjekt, zum Ausdruck, nämlich die: „in gegensätzlichen Zuständen sich auszubilden" (Syst. 597; vgl. Grndr. 402) und sich wechselseitig zu verstärken (ib.; vgl. Log. III, 283).

Dadurch wird — weil Gefühle Willensvorgänge einleite – das gesamte geistige Geschehen beherrscht (Syst. 597) und z. B. in den Entwicklungen des geistigen Lebens des einzelnen wie der Gesamtheit die Tatsache erklärt, „daß keine Entwicklung stetig nur in einer Richtung erfolgt“ (Syst. 598) (Anwendung der Kontrastgesetze auf umfassendere Zusammenhänge. Grndr. 405, 406.)

Die psychische Kausalität ist also Grundgesetz des psychischen Erlebens; ihre Notwendigkeit liegt im Logischen, ebenso ihr zwingender Charakter. Dieser „progressiven“ Kausalität entspricht nun eine „regressive“. „Der fortschreitenden Bewegung des Denkens vom Grunde zur Folge steht die rückwärtsschreitende von der Folge zum Grunde gegenüber“ (phys. Ps. III, 685), kein neues Prinzip, sondern „nur eine andre Form des gleichen Prinzips“ (ib.). Es ist eine finale Ordnung der Erscheinungen, rückschreitend vom Bedingten zur Bedingung, vom Zweck zu den Mitteln (phys. Ps. III, 686), die Zweckbetrachtung, das aktuelle „Zweckprinzip“. Eine (subjektive) Zweckvorstellung tritt auf; der Wille, ihr Träger, realisiert sie zu dem (objektiven) Endzweck, macht die Zweckvorstellung zur Ursache, zum Mittel für den Endzweck, ohne natürlich die kausale Verknüpfung aufzuheben. „Die Vermittlung zwischen jener subjektiven Zweckvorstellung und dem objektiven Endzweck wird aber durch den Willen hergestellt, der so bei allen höheren Formen geistigen Geschehens als der Träger des Zweckgedankens erscheint“ (Syst. 337). Resultat bezüglich des Reichs des Geistigen ist: „Das Geistige ist das Reich des Willens“; „das Geistige ist das Reich der Zwecke“ (Log. III, 17); „die geistige Welt ist die Welt der Werte“ (Log. III, 16).

3. Metaphysische Anschauungen.

Wenn nun nicht alle Wirkungen einer Zweckvorstellung und -handlung als von vornherein beabsichtigt angesehen

werden können, so ist hinzuweisen auf das „Prinzip der Heterogonie der Zwecke", nach welchem ein Zweck zwecksetzende Nebenerfolge hervorruft, also eine Steigerung, eine Vervielfältigung der Zwecke im Gefolge hat. „Auf diese Weise endet die Betrachtung des Zweckprinzips in seiner Anwendung auf das geistige Leben mit dem Ausblick ins Unabsehbare" (Syst. 339); und „so führen Anfangs- wie Endpunkt der . . . . . zweckmäßigen Entwicklungen mit innerer Notwendigkeit zu der Aufgabe, den empirischen Tatbestand durch transzendente Voraussetzungen zu ergänzen" (Syst. 340, vgl. 180 f.).

Das Streben der Vernunft, die Welt zu ergründen, das Empirisch-Gegebene ideal zu ergänzen, führt zu den (transzendenten) kosmologischen Ideen[1]) (des unendlichen Raumes, der unendlichen Zeit, der unbegrenzten Materie und der unaufhörlichen Kausalität der Erscheinungen) und den psychologischen Ideen (der Seele) -- vgl. Individual- und Gesamtwille —, sofern sie die Totalität der äußeren und inneren Erfahrung in Zusammenhang zu bringen sucht (Syst. 197; 341 ff.). Die Forderung eines einheitlichen Grundes für die äußere wie innere Erfahrung leitet dann zu dem Gebiet der ontologischen Ideen (der letzte Grund alles Seins).

1. Die beiden Gedanken: die Idee des unendlichen Fortschritts beherrscht die Verknüpfung des einzelnen — und: alles einzelne umfaßt die unendliche Totalität — führen in ihrer gegenseitigen Ergänzung zur kosmologischen Einheit (Syst. 345).

2. Die Idee der Seele ist die Einheit aller seelischen, geistigen Vorgänge (Syst. 360). Bereits in den Ausführungen über das Wollen haben wir erkannt, daß der Zusammenhang aller inneren, geistigen „Erlebnisse" hergestellt wird

[1]) Ideen sind „Vorstellungen . . . . idealer Zwecke" (Eth. II, 125).

durch die Willenstätigkeit. Abstrahiert man nun — und das dürfen wir, da alles im geistigen Leben reine Tätigkeit ist — von allem, was aus der Entwicklung der Willenshandlungen entstanden ist, und sehen wir ab von dem, was alles zufällig zu ihr hinzugekommen ist (Syst. 378), so bleibt „lediglich die Willenstätigkeit selber, die Apperzeption in ihrer reinen, von allen Inhaltsbestimmungen unabhängig gedachten Form“ (Syst. 379) übrig. Der „reine Wille“ oder die „transzendentale Apperzeption“ (Syst. 379) — in der Empirie nicht vorkommend — ist immerwährende Tätigkeit, nie ruhendes Sein. Aber „das transzendente Wollen würde für sich allein immer inhaltsleer bleiben; es setzt Bedingungen, die außer ihm liegen, voraus, Bedingungen, die man, wenn Einheit des Fortschritts gefordert ist, geneigt sein wird, wiederum als Willenstätigkeiten zu denken. So wird . . . die Vernunft . . . von der Idee der individuellen Seeleneinheit zu der Idee einer geistigen Totalität geführt“ [1]) (Syst. 383). Der einzelne findet sich eingeschlossen in politische und soziale Verbände; sein Wille steht in Wechselwirkung mit dieser Willensgemeinschaft; sein Individualwille ist vom Gesamtwillen beeinflußt, übt aber auch seinerseits auf diesen Einwirkungen aus. So nimmt er schließlich über die sozial-politischen Grenzen hinaus teil an einer in weiterer Entwicklung sich ausbildenden Willensgemeinschaft aller Kulturvölker, hilft er arbeiten an der Verwirklichung der Idee eines Gesamtwillens [2]) (Syst. 392). Der Gesamtwille und sein Zweck

[1]) Auch die Erwägung, daß der einzelne in seinem Denken und Wollen in Zusammenhang steht mit der Gesamtheit geistiger Einheiten, führt von der Frage nach der individuellen Seeleneinheit zu der des „geistigen Kosmos“.

[2]) Dieser Gesamtwille ist ebenso real wie der Individualwille, sofern er sich aus Individualwillen zusammensetzt, daher also auch für ihn der Satz Geltung hat: „Soviel Aktualität, soviel Realität“ (Log. III, 294; Eth. II, 67; vgl. Syst. 391).

soll durch Zusammenwirken aller Einzelwillen realisiert werden, ist also Ziel aller geistigen Entwicklung, ein Ideal (vgl. „Humanitätsideal" Syst. 392 f.). Wenn nun das („relative", Syst. 396) Ende eines realen Entwicklungsprozesses bekannt ist, so deutet dies hin auf einen Grund, der — aller Erfahrung vorausgehend — ebenso allgemein und einheitlich sein muß wie seine Folge (Syst. 395; 430). „Doch der Grund dieser ganzen Entwicklung bleibt unbekannt (Syst. 395). Die Idee einer unendlichen geistigen Totalität und der universelle psychologische Fortschritt ins Transzendente findet den letzten Stützpunkt erst in der Idee der Unendlichkeit Gottes, welcher sich die Idee der Vollkommenheit (als Grund der sittlichen Weltordnung) an die Seite stellt (Gebiet des Glaubens!). Diese Gottesidee — absolut transzendent gegenüber der Natur wie dem Geist (Syst. 397 f.) — führt zu der letzten Frage nach dem Grunde alles Seins, der transzendenten Einheit des Natürlichen und Geistigen, d. h. zu den ontologischen Ideen.

3. In der Welt der Tatsachen laufen die physischen und psychischen Vorgänge n e b e n e i n a n d e r her, sind völlig heterogene Glieder; wie ist ein Zusammenhang zwischen ihnen denkbar?

Die idealistische Auffassung der Natur als „Vorstufe" des Geistes, der Außenwelt als eine der geistigen Innenwelt gleichwertigen, also als ein System ebensolcher Willenseinheiten, läßt die „Monaden", die einfachsten Einheiten (Syst. 419) als „tätige Substanzen ansehen, d. h. als niederste Willenseinheiten. (Sie sind „substanzerzeugende Tätigkeiten", Syst. 421). So „können alle jene Bestandteile des Lebens, die empirisch nur als physische, nicht als psychische Hilfsmittel desselben nachweisbar sind, metaphysisch als niedere Bewußtseinseinheiten aufgefaßt werden" (Syst. 606); die Welt ist im Grunde „die Gesamtheit der Willenstätigkeiten" (Syst. 413). Damit aber wird der Zweckbegriff zur

obersten metaphysischen Kategorie erhoben, denn „Wollen ist Streben“ (Syst. 396), Streben nach einem Ziele.

b) Über Determinismus und Indeterminismus.

Diese immerhin etwas umfangreiche Untersuchung über Wundts psychologische und metaphysische Grundlagen erleichtert und entlastet die Darstellung seines Freiheitsbegriffes erheblich. Wir werden auf jene zurückgreifen können und diesen Teil dementsprechend knapper gestalten dürfen.

Indeterminismus und (mechanischer) Determinismus legen den Nachdruck ihrer Auffassung der Willensfreiheit auf die Verursachung der Ereignisse; sie erkennen die Naturkausalität an, leugnen aber die psychische, „weil niemand vorauszusehen vermag, wie die geistige Kausalität im einzelnen Fall sich gestalten werde“ (Eth. II, 73). Und zwar weist der Determinismus sie ab, indem er „als die entfernteren Ursachen des Willens die physischen Gehirnprozesse“ (ib.) betrachtet; der Indeterminismus dagegen ersetzt sie durch den von jeder Kausalität freien „intelligiblen Charakter“. Es wird also dort der physiologische, hier der psychologische Grund einseitig betont.

Für den Determinismus sind die Motive unmittelbar die Triebfedern des Willens (Ess. 338); motorischer Reiz und Willensimpuls fallen zusammen. Motive erkennt auch der Indeterminist an, aber nicht als zwingende Ursachen, sondern als eine Art „Gelegenheitsursachen“ für die freie Betätigung der Willenskraft in ihrer freien Auswahl (Ess. 338).

Der Indeterminismus stellt die innere Erfahrung des Freiheitsbewußtseins als seine Hauptstütze in den Vordergrund; der Determinismus (in der Form des Fatalismus) führt die Ergebnisse der Statistik und den Zwang der Naturkausatität als den die Freiheit völlig aufhebenden Faktor ins Feld. Determinismus und Indeterminismus heben sich

gegenseitig auf, sofern mit jenem das Freiheitsbewußtsein, mit diesem die Ergebnisse der Statistik in Widerspruch stehen. Ferner: der Indeterminismus berücksichtigt nicht die „durch Erziehung, Lebensschicksale und angeborene Eigenschaften ausgeprägte, mitbestimmende Persönlichkeit" des Wollenden, während der Determinismus die Willenskausalität über die Gehirnprozesse überhaupt nicht zurückverfolgt.

c) Das Freiheitsproblem.

Diesen abzulehnenden Formen der Willensfreiheit gegenüber ist der eigene Standpunkt zu gründen auf die erfahrungsgemäßen Merkmale der Freiheit und auf die psychologischen Ergebnisse.

Eine unantastbare innere Erfahrung ist das Freiheitsbewußtsein, die Gewißheit, „daß wir ohne einen uns zum Bewußtsein kommenden äußeren oder inneren Zwang zu handeln fähig sind" (Vorles. 506 f.). Der Wille ist tatsächlich frei, denn jeder der vom Willen angeregten Handlung entgegentretende Widerstand wird als ein Zwang empfunden[1]). Über die Ursachlosigkeit oder die Verursachung des Handelns und Wollens ist damit noch nichts gesagt. Hier werden nun die Resultate unserer früheren psychologischen Darstellung mit Nutzen zu verwerten sein.

Jede Handlung geht letzten Endes zurück auf den Willen, ist also immer motiviert[2]). Im Wollen liegt aber schon das Gefühl der Selbsttätigkeit (Ess. 328), das — beim Trieb nur dunkel bewußt (Stud. VI, 392) — besonders klar

[1]) Vgl. Vorles. 505: „Ich bin frei, denn ich will".

[2]) Die Frage nach der Entstehung des Willens im Bewußtsein ist unstatthaft, weil er und seine Bestandteile — Gefühl und Affekt — unveränderliche Bewußtseinsinhalte sind (Ess. 331). „Der Wille beruht auf einem notwendigen und unzerstörbaren Mangel des Wissens" (Vorles. 517; vgl. Külpe: Lehre vom Willen in d. n. Psych. S. 442).

hervortritt bei der Wahl- und Willkürhandlung. Durch die Entscheidungen des Ich, des Selbstbewußtseins und zwar des besonnenen Selbstbewußtseins zwischen den kämpfenden Motiven „erhebt sich hier zugleich das Gefühl der Selbsttätigkeit zu dem der Freiheit" (Vorles. 505). Also: Freiheit ist die Fähigkeit eines Wesens, durch besonnene Wahl zwischen verschiedenen Motiven in seinen Handlungen bestimmt zu werden" (Eth. II, 69) nach dem Gesetz psychischer Kausalität (II, 75 ff.).

Im allgemeinen lassen sich nun die Ursachen jeder bewußten Willenshandlung in zwei Gruppen sondern, in die vorübergehenden und die bleibenden (Eth. II, 85).

1. Die vorübergehenden Ursachen sind die aktuellen Motive. Es sind Vorstellungs- und Gefühlsverbindungen innerer Art, denn auch die äußeren Bestimmungsgründe des Handelns wirken erst auf diesem Wege. Aber Ursachen einer Handlung sind die Motive in sofern nicht, als „eine Ursache . . . . mit Notwendigkeit einen Erfolg herbei(führt), ein Motiv nicht . . . . Ein Motiv kann entweder den Willen bestimmen oder ihn nicht bestimmen" (Vorles. 513). Im ersten Falle ist es ein „mitbestimmender Grund" (ib.), dessen Intensitätsverhältnisse ihrem Ursprung nach völlig unbekannt sind, im zweiten Falle ist an dem entstandenen Willen auch nicht eine Spur mehr von ihm zu entdecken (Vorles. 514). Beide Tatsachen führen zu dem unmittelbaren Bestimmungsgrund einer Willenshandlung und damit

2. zu den bleibenden Ursachen jeder selbstbewußten Willenshandlung, der Persönlichkeit und ihrem innersten Wesen, dem Charakter, dem „Erbteil früherer Geschlechter" (Eth. II, 86), der „Willensanlage" des Menschen (phys. Ps. III, 637). „Unter Charakter verstehen wir . . . . den aus der vorangegangenen geistigen Kausalität resul-

tierenden Gesamterfolg, der sich selbst wieder an jeder neuen Wirkung als Ursache beteiligt" (Eth. II, 85). Wir handeln also bei jeder Willensentscheidung „mit dem Bewußtsein der Kausalität unseres gesamten seelischen Seins" (Stud. VI, 392), mit dem Gefühl, „daß das handelnde Subjekt mit den in ihm selbst ruhenden Bestimmungsgründen Ursache seiner Handlungen sei" (Log. I, 76).

Während aber die Motive unmittelbar gegeben sind, oder durch Untersuchung der äußeren Bedingungen einer Handlung (vermittelst des psychophysischen Parallelismus) erschlossen werden können, so verlieren sich die entfernteren Ursachen in dem Dunkel „individueller Naturbestimmtheit"; es bleibt „die Kausalität des Charakters in ihren letzten Gründen immer unbekannt, weil sie in die unendliche Reihe der psychologischen Entwicklungsbedingungen des individuellen Bewußtseins ausmündet" (Vorles. 514). Die Motive zwar sind „Teile des allgemeinen Kausalzusammenhangs" (ib.), aber der Charakter ist als ihm unmittelbar unterworfen empirisch nicht zu beweisen. Er ist einerseits Produkt der äußeren Verhältnisse [1]), andrerseits wieder ursprüngliches Eigentum der Persönlichkeit. Die Persönlichkeit in ihrem eigensten Wesen bleibt uns ein Rätsel!

Die Verantwortlichkeit wird jedoch durch diese Erwägungen in keiner Weise aufgehoben, denn der persönliche Charakter als letzte Ursache des Willens erweist dessen Handlungen als eigene, d. h. als freie, sofern eine von seinem Charakter, seiner Persönlichkeit überwachte Wahl zwischen den Motiven stattfindet.

Indem nun die Persönlichkeit hervorwächst aus einem Kausalzusammenhang, der jenseits der individuellen Existenz liegt, findet sie bei konsequenter Rückverfolgung erst in dem Zusammenhang des Weltverlaufes ihr Ende (Vorles. 516;

[1]) Über Gesamtwillen und seine Beziehungen zum Individualwillen und zur Statistik vgl. Vorles. 508 ff. und ph. Ps. III, 319.

vgl. die „regulativen Ideen“ Eth. II, 78 f.). So werden wir auf die letzte Frage geführt: was ist es um die metaphysische Freiheit?

Die metaphysische Freiheit ist „vom Standpunkt der psychologischen Beobachtung aus weder zu beweisen noch zu widerlegen“ [1]) (Ess. 338), weil sie sich auf die jenseits des Bewußtseins liegenden letzten Ursachen des Handelns bezieht, nicht auf die im Bewußtsein gegebenen Tatsachen, mit denen die psychologische Erfahrung allein zu tun hat (ib.). Aber für die sittliche Beurteilung der Handlungen trägt ihre Annahme oder Ablehnung nichts aus. Nur ein Gebiet steht mit der metaphysischen Frage in unmittelbarem Zusammenhang, das religiöse. Das religiöse Abhängkeitsgefühl in seiner Gegenüberstellung zum sittlichen Freiheitsgefühl hat jenen Kampf der Meinungen um die Willensfreiheit hervorgerufen (Log. I, 544). Aber dieser Streit läßt sich schlichten, indem man beiden Gefühlen ihre richtige Stellung anweist, in welcher sie sich dann recht gut in Beziehung setzen lassen.

Das religiöse Gefühl bezieht sich „auf den transzendenten Grund und Zweck aller Dinge“ (Log. I, 544; vgl. Syst. 667). Seine Abhängigkeit ist eine metaphysische, keine empirische (Ess. 341); seine Forderung, „daß der Wille des Menschen schließlich, wie alles andere, als ein Ausfluß dieser Weltordnung betrachtet werde“ (Log. I, 544), wird ihn bei Annahme einer transzendenten Weltordnung in vollem Umfange zugebilligt werden müssen, die mit logischer Notwendigkeit unter Anwendung des psychischen Kausalgesetzes die Folgerung zieht: im transzendenten Sinne, als Glied einer übersinnlichen Weltordnung sind die mensch-

[1]) Darin liegt es auch begründet, daß ein Erfahrungsbeweis für die Determination des Willens im letzten Grunde nicht erbracht werden kann, sondern daß sie als metaphysisches Postulat zu betrachten ist (vgl. phys. Ps. III, 319).

lichen Handlungen determiniert wie alles Geschehen (vgl. phys. Ps. III, 319 Schluß).

Die Forderungen dieses religiösen Determinismus stehen mit denen des sittlichen Gefühls in keinerlei Widerspruch, wenn das Sittengesetz — wie nicht anders möglich — auf die empirische Erfahrung beschränkt bleibt. Die Freiheit, welche dieses verlangt, ist die praktische, deren Bewußtsein unveräußerliches Gut des Menschen ist. So verlangt das Sittengesetz Verantwortlichkeit des einzelnen für alle seine in die Erscheinung tretenden Handlungen und darf sie verlangen, eben weil es sich auf das empirische Freiheitsbewußtsein bezieht und nur auf dieses (Ess. 340)!

Beide Forderungen werden sich decken in einer idealsittlichen Welt; und sie decken sich in Gott, sofern in ihm Freiheit und Notwendigkeit vereinigt ist (Ess. 341). Für unser beschränktes Bewußtsein und unsere vom Ideal noch weit entfernte Sittlichkeit treten beide auseinander. Je nach dem Standpunkt der Betrachtung fühlen wir uns abhängig, „indem uns unser eigenes Sein verschwindet in der Unendlichkeit einer sittlichen Weltordnung“ (Essays 341 f.); wir fühlen uns frei und verantwortlich, „indem wir durch unser Handeln teilnehmen an der Wechselwirkung sittlicher Einzelkräfte“ (ib.), wenn wir nur der inneren Kausalität folgen, die durch ursprüngliche Anlage und Charakterentwicklung bestimmt ist (Eth. II, 84), also von solchen Gesetzen, die in uns selber liegen.

Das Prinzip psychischer Kausalität ist Grundgesetz. (Das der natürlichen Kausalität mit seinem Prinzip der Äquivalenz von Ursache und Wirkung kann zwar nicht ausgeschaltet werden, bezieht sich aber nur auf die äußere Seite des geistigen Lebens, sofern dieses notwendigerweise einer sinnlichen Basis bedarf; phys. Psych. III, 316). Die Erscheinung, daß die Willensentscheidungen zwar deter-

miniert, aber in ihren Ursachen nicht restlos enthalten sind, weist hin auf die die geistige Entwicklung beherrschenden Gesetze des Wachstums geistiger Energie (Eth. II, 72) und der Heterogonie der Zwecke (Syst. 328; Grndr. d. Ps. 404; vgl. S. 67 f. der Arbeit).

Dem einzelnen ist mit der Gabe der Willensfreiheit als der inneren, von Charakter bestimmenden Kausalität des Willens die Aufgabe geworden: durch Charakterbildung und Selbsterziehung dem Ideal des festen, unveränderlichen Charakters nachzustreben und an seinem Teile, als Glied der Gesamtheit bauen zu helfen an dem (humanen) Gesamtcharakter der Menschheit (Eth. II, 87).

Das Resultat läßt sich in vier kurze Sätze zusammenfassen:

1. Determiniert ist, d. h. seinen zureichenden Grund hat alles Wollen und Handeln (sei es durch physische oder psychische Kausalität).

2. Liegen die bestimmenden Gesetze in mir, so bin und fühle ich mich (empirisch) frei; liegen sie außerhalb meiner mich bestimmenden Persönlichkeit, bin ich unfrei.

3. Der letzte Grund der Willensfreiheit, die Verursachung der Persönlichkeit, des Charakters, geht wie der alles Seins über die Erfahrung hinaus. Da jedoch die Wertbestimmung mit der Frage nach der Verursachung nichts gemein hat, so geht

4. die sittliche Beurteilung — für welche allein Willensfreiheit gefordert ist — nicht über die Grenzen der Erfahrung hinaus.

Diesem Ergebnis glaube ich nichts hinzufügen zu müssen.

8. Resultat der Gesamtuntersuchung.

Eine kurze Vergleichung der Resultate der Untersuchungen über das Freiheitsproblem bei den genannten fünf Philosophen ergibt folgendes:

In der Ablehnung des absoluten Determinismus und Indeterminismus sind sie einig. Sieht man von ihren Differenzen im einzelnen, besonders in psychologischer Hinsicht einmal ab, so erkennen sie eine Freiheit an, die an der Persönlichkeit oder dem Charakter ihr Maß und ihre Grenzen hat; die Verantwortlichkeit der Persönlichkeit stützt sich auf die von aller Verursachung freie Wertbestimmung.

Über Wert und Notwendigkeit der Metaphysik für unser Problem, — d. h. über den Grund (Kausalität) der Persönlichkeit — herrscht bei den besprochenen Denkern Meinungsverschiedenheit, die sich jedoch weniger aus Differenzen über dasselbe, als vielmehr aus ihrer allgemeinen philosophischen Richtung ableiten läßt. Hier wird die goldene Mittelstraße zu wählen sein: die Vernunft weist zwingend über die Erfahrung hinaus. Das „Daß" der Transzendenz steht fest, aber über das „Wie" sind die Aussagen nicht vorsichtig genug zu machen. Erfahrung und empirische Methode muß in Geltung bleiben. Besonders hat man sich zu hüten vor Spekulationen, die nicht wenigstens durch das Band der Methode mit der Empirie in Zusammenhang stehen.

Was schließlich die Methode angeht, so ergibt sich aus der Vergleichung unserer Philosophen die psychologische. Sie bestimmt die geltenden Gesetze, ist Maß und Grenze ihrer Geltung. Die psychologische (und ethische) Einzelforschung und -erfahrung (s. Wundt, v. Hartmann) hat als Resultat die allgemeinen Prinzipien zu zeitigen und den

Grund zu legen, auf welchem sich dann die ethischen Folgerungen und transzendenten Ausblicke aufbauen.

9. Schlußbetrachtungen.

Man hat das Problem der Willensfreiheit als gelöst betrachtet und glaubt die Akten über dasselbe schließen zu können; man hat auf der andern Seite ein „Ignorabimus" gesprochen, hat es zu den sieben Welträtseln gezählt, und die Gelehrten haben sich seinetwegen gegenseitig wissenschaftlich totgesagt. Und doch: über allem Streit steht noch unentwegt das Problem und hält jedem seine schillernde Außenseite entgegen, hinter der die tiefsten Abgründe für das Denken sich auftun. Und sieht man das Resultat der gewaltigen auf seine Lösung verwendeten Denkarbeit an seit den Tagen der Stoiker, ja seit den indischen Veden — in welchem Verhältnis steht hier das Ergebnis zur aufgewendeten Kraft! Ich meine, soll der Streit über Worte aufhören, in den wir verstrickt sind, dann muß man sich vor allem klar werden über die Wege und die Grenzen, innerhalb deren diese Frage zu untersuchen ist. Sollen und können wir in dem Reich der Erfahrung bleiben, oder sind wir gezwungen — für unser Problem — uns auf das Glatteis der Methaphysik zu begeben? Mit Wundt (Lipps, Windelband, v. Hartmann) scheint man annehmen zu dürfen, daß man sich auf dieser Erde einrichten müsse und könne, da die Frage über die Empirie hinaus zu verfolgen für die sittliche Betrachtung — die bei dem Problem der Willensfreiheit durchaus im Mittelpunkt steht (praktisch) — nichts verschlägt. Aber so ansprechend dieses Resultat ist, so viel Richtigkeit man ihm zusprechen möchte, bleibt es nicht ein vorläufiges, solange es nicht die Probe der Zeit

und Geschichte ausgehalten hat! Erweist es sich aber als richtig, wie ich glaube, dann ist über Notwendigkeit und Möglichkeit der Metaphysik zu streiten müßig.

Wer aber aus dem Dünkel seiner Allwissenheit heraus, statt den fragmentarischen Charakter seines Wissens einzugestehen, über die Metaphysik und ihren Inhalt überhaupt und über unser Problem ein „Ignorabimus“ sprechen wollte, der zeigt nur, wie wenig er von einer intellektuellen Entwicklung hält und weiß — und steht in Widerspruch zu dem Evolutionismus, der in andern Fragen volles Recht hat und mit Nachdruck gegen jeden Gegner verteidigt wird. Da kein Ende der intellektuellen Entwicklung abzusehen ist, so gilt es bei abschließender Beantwortung der Frage nach der Willensfreiheit recht vorsichtig zu sein.

Aber die Aufgabe ist vorgezeichnet. Auf dem Wege psychologischer Forschung, bei sorgfältigster Abwägung und Beobachtung im einzelnen ist Schritt für Schritt fortzuschreiten, Wenn Einigung über den Weg und die Grenzen erzielt ist, dann ist schon viel gewonnen. Und dieser Einigung streben wir zu!

Lebenslauf.

Geboren wurde ich, Martin Lampe, am 22. September 1882 als Sohn des Königlich Preußischen Rechnungsrates Albert Lampe und seiner Frau Emma, geb. Koepke, zu Cammin in Pommern. In evangelischer Konfession erzogen, erhielt ich die Elementarbildung in der Seminarschule zu Cammin (Ostern 1889—1892), besuchte dann das Progymnasium desselben Ortes bis Quarta und verließ Michaelis 1902 das Königliche Marienstiftsgymnasium zu Stettin mit dem Zeugnis der Reife, um Theologie zu studieren.

Die Universität Halle bezog ich zunächst, vertauschte aber schon Ostern 1903 Halle mit Berlin, wo ich durch Prof. D. Seeberg so mannigfache Anregungen wissenschaftlicher Art erhielt, daß ich die übrige Studienzeit bis Ostern 1906 in Berlin verblieb, dieselbe nur durch ein Semester in Tübingen (Sommer 1904) unterbrechend.

Vorwiegend systematisch-theologische und philosophische Studien waren es, die ich unter Leitung Prof. Seebergs betrieb, auf dessen Anregung ich mich auch zur Promotion an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen entschloß. Diesen Gedanken verwirklichte ich nach dem in Stettin Michaelis 1906 bestandenen ersten theologischen Examen, zumal eine Promotion zum Dr. phil. mir für meinen Übergang in das Lehrfach von Nutzen zu sein schien. Die vorliegende Arbeit wurde von der 1. Sektion der philosophischen Fakultät angenommen; die mündliche Prüfung bestand ich am 31. Oktober 1907.

Druck von C. Schulze & Co., G. m. b. H., Gräfenhainichen.